الاشكال المختلطات المرتب من اول الاول الصغرى ضرورية مع الكبرى مشروطة عامة

كل انسان حساس بالضرورة وكل حساس حيوان بالضرورة مادام حساسا

فكل انسان حيوان بالضرورة ص دائمة ن كذلك

دائما كل انسان حساس وكل حساس حيوان بالضرورة مادام حساسا

فدائما كل انسان حيوان ص مشروطة عامة ن كذلك

كل ماس متحرك القدمين بالضرورة مادام ماشيا وكل متحرك القدمين منتقل

من مكان الى مكان بالضرورة مادام متحرك القدمين فكل ماس منتقل من مكان

الى مكان بالضرورة مادام ماشيا ص عرفية عامة ن كذلك

كل ماس متحرك القدمين مادام ماشيا وكل متحرك القدمين منتقل بالضرورة

مادام متحرك القدمين فكل ماس منتقل مادام ماشيا ص مطلقة عامة ن كذلك

كل انسان متنفس بالاطلاق العام وكل متنفس حي بالضرورة مادام متنفسا

فكل انسان حي بالاطلاق العام ص مشروطة خاصة ن كذلك

كل ماس متحرك القدمين بالضرورة مادام ماشيا لا دائما وكل متحرك القدمين

منتقل بالضرورة مادام متحرك القدمين فكل ماس منتقل بالضرورة

مادام ماشيا ص عرفية خاصة ن كذلك

كل ضاحك متعجب مادام ضاحكا لا دائما وكل متعجب مدرك للغرائب بالضرورة

مادام متعجبا فكل ضاحك مدرك للغرائب مادام ضاحكا ص وجودية لا دائمة ن كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما وكل ضاحك متعجب بالضرورة

مادام ضاحكا فكل انسان متعجب بالفعل

ص وجودية لا ضرورية ن كذلك

ص وجودية لا ضرورية ن كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام ضاحكا

فكل انسان متعجب بالفعل ص الوقتية ن كذلك

بالضرورة كل انسان سكران وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكران متغير الاحوال بالضرورة

مادام سكران فكل انسان متغير الاحوال بالضرورة وقت شرب الخمر ص منشورة ن كذلك

كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما لا دائما وكل متنفس حيوان بالضرورة

مادام متنفسا فكل انسان حيوان بالضرورة في وقت ما الصغرى الضرورة مع الكبرى الدوامية العامة

كل انسان حساس بالضرورة وكل حساس حي مادام حساسا

فكل انسان حساس بالدوام ص دائمة ن كذلك

دائما كل انسان حي وكل حي متحرك بالارادة مادام حيا

فكل انسان متحرك بالارادة دائما ص مشروطة عامة ن كذلك

كل ماس متحرك بالضرورة مادام ماشيا وكل متحرك منتقل مادام متحركا

فكل ماس منتقل مادام ماشيا ص عرفية عامة ن كذلك

كل ماس متحرك مادام ماشيا وكل متحرك منتقل مادام متحركا

فكل ماس منتقل مادام ماشيا ص مطلقة عامة ن كذلك

كل انسان حساس بالاطلاق العام وكل حساس حي مادام حساسا

فكل انسان حي بالاطلاق العام ص مشروطة خاصة ن كذلك

كل ماس متحرك القدمين بالضرورة مادام ماشيا لا دائما وكل متحرك القدمين

منتقل من مكان الى مكان مادام متحرك القدمين فكل ماس منتقل من مكان الى مكان

مادام ماشيا

من عرفية خاصة لا كذلك

كل ضاحك متعجب مادام ضاحكا لا دائما وكل متعجب مدرك للغرائب
مادام مدركا للغرائب فكل ضاحك مدرك للغرائب مادام ضاحكا

من وجودية لا دائمة لا كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما وكل ضاحك متعجب مادام ضاحكا
فكل انسان متعجب بالفعل

من وجودية لا ضرورية لا كذلك

كل انسان ساكن بالفعل لا بالضرورة وكل ساكن متحرك مادام ساكنا
فكل انسان متحرك بالفعل

من وقتية لا كذلك

بالضرورة كل انسان سكرانه في وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكرانه متغير الاحوال
مادام سكرانه فكل انسان متغير الاحوال في وقت شرب الخمر

من منتشرة لا كذلك

بالقوة كل انسان منتفس في وقت ما لا دائما وكل متنفس هو مادام متنفسا
فكل انسان هو في وقت ما

من ضرورية لا مشروطة خاصة

كل ساكن متحرك بالضرورة وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا
لا دائما فكل ساكن منتقل بالضرورة لا دائما لكن هذه النتيجة كاذبة
لما عرفت ان القياس الصادق المقدمات لا يتركب من الضرورية مع المشروطة الخاصة
لانتاجه المحال والحق لا يلزم الصادق من دائمة مطلقة لا كذلك

كل ساكن متحرك دائما وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا لا دائما
فكل ساكن منتقل دائما لا دائما فهي ايضا كاذبة كما سبق من مشروطة عامة لا كذلك

كل ساكن متحرك القديمة بالضرورة مادام ساكنا وكل متحرك القديمة
منتقل من مكانه الى اخر بالضرورة مادام متحركا القديمة لا دائما
فكل ساكن منتقل من مكانه الى اخر بالضرورة مادام ساكنا لا دائما

من عرفية عامة لا كذلك

من عرفية عامة لا كذلك

كل ساكن متحرك القديمة مادام ساكنا وكل متحرك القديمة منتقل بالضرورة
مادام متحرك القديمة لا دائما فكل ساكن منتقل مادام ساكنا لا دائما

من مطلقة عامة لا كذلك

كل انسان ضاحك بالاطلاق العام وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام
ضاحكا لا دائما فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما من مشروطة خاصة كذلك

كل ساكن متحرك القديمة بالضرورة مادام ساكنا لا دائما وكل متحرك القديمة
منتقل بالضرورة مادام متحرك القديمة لا دائما فكل ساكن منتقل بالضرورة
مادام ساكنا لا دائما من عرفية خاصة لا كذلك

كل ساكن متحرك مادام ساكنا لا دائما وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا
لا دائما فكل ساكن منتقل مادام ساكنا لا دائما من وجودية لا دائمة لا كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام ضاحكا
فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما من وجودية لا ضرورية لا كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام ضاحكا
لا دائما فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما من وقتية لا كذلك

بالضرورة كل انسان سكرانه في وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكرانه متغير الاحوال
بالضرورة لا دائما فكل انسان متغير الاحوال بالضرورة في وقت شرب الخمر لا دائما
من منتشرة لا كذلك

كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما لا دائما وكل متنفس هو بالضرورة مادام
متنفسا لا دائما فكل انسان هو بالضرورة في وقت ما لا دائما
من ضرورية لا عرفية خاصة

كل ما هو متحرك بالضرورة وكل متحرك منتقل ما دام متحركا لا دائما
فكل ما هو منتقل دائما لا دائما فهذه كاذبة ايضا لما سبق من استلزام المحال

من دائمة لا كذلك

كل ما هو متحرك دائما وكل متحرك منتقل ما دام متحركا لا دائما
فكل ما هو منتقل دائما لا دائما فهي ايضا كاذبة من مشروطة عامة لا كذلك

كل شمع موقد مضيء بالضرورة ما دام موقدا وكل مضيء مذيل الظلمة ما دام
مضيئا لا دائما فكل شمع موقد مذيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما

من عرفية عامة لا كذلك

كل شمع موقد مضيء ما دام موقدا وكل مضيء مذيل الظلمة ما دام مضيئا لا دائما
فكل شمع موقد مذيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما من مطلقة عامة لا كذلك

كل شمع موقد مضيء بالاطلاق العام وكل مضيء مذيل الظلمة ما دام مضيئا لا دائما
فكل شمع موقد مذيل الظلمة بالفعل لا دائما من مشروطة خاصة لا كذلك

كل شمع موقد مضيء بالضرورة ما دام موقدا لا دائما وكل مضيء مذيل الظلمة
ما دام مضيئا لا دائما فكل شمع موقد مذيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما

من عرفية خاصة لا كذلك

كل شمع موقد مضيء ما دام موقدا لا دائما وكل مضيء مذيل الظلمة ما دام مضيئا
لا دائما فكل شمع موقد مذيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما من وجودية لا ضرورية لا كذلك

كل انسان متعجب بالفعل لا دائما وكل متعجب مدرك للغريبة بالفعل لا دائما
فكل انسان مدرك للغريبة بالفعل لا دائما من وجودية لا ضرورية لا كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة وكل ضاحك متعجب ما دام ضاحكا لا دائما
فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما من وقتية لا كذلك

بالضرورة كل انسان سكران وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكران متغير الاحوال
ما دام سكران لا دائما فكل انسان متغير الاحوال وقت شرب الخمر لا دائما

من منتشرة

من منتشرة لا كذلك

كل انسان متعجب في وقت ما لا دائما وكل متعجب مدرك للغريبة ما دام متعجبا لا دائما
فكل انسان مدرك للغريبة في وقت ما لا دائما تمت الامثلة من اول الاول المركب
من المختلطات والامثلة المختلطات المرتب من ثاني الاول
الصغرى الضرورية المطلقة مع الكبرى المشروطة العامة

كل نار حارة بالضرورة ولا شيء من الحار ببارد بالضرورة ما دام حارا
فلا شيء من النار ببارد بالضرورة من دائمة مطلقة لا كذلك

كل نار حارة دائما فلا شيء من الحار ببارد بالضرورة ما دام حارا
فلا شيء من النار ببارد دائما من مشروطة عامة لا كذلك

كل كاتب ناقش على القرطاس بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء من الناقش بساكن الاصابع
بالضرورة ما دام ناقشا فلا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا

من عرفية عامة لا كذلك

كل كاتب راسم الحروف ما دام كاتبا ولا شيء من راسم الحروف بساكن الاصابع بالضرورة
ما دام راسم الحروف فلا شيء من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا

من مطلقة عامة لا كذلك

كل انسان متنفس بالاطلاق العام ولا شيء من المتنفس بجماد بالضرورة ما دام متنفسا
فلا شيء من الانسان بجماد بالاطلاق العام من مشروطة خاصة لا كذلك

كل كاتب ناقش على القرطاس بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما ولا شيء من الناقش
بساكن الاصابع بالضرورة ما دام ناقشا فلا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة

من عرفية خاصة لا كذلك

ما دام كاتبا لا دائما

كل كاتب راسم الحروف ما دام كاتبا ولا شيء من راسم الحروف بساكن الاصابع ما دام كاتبا
فلا شيء من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا من وجودية لا دائمة لا كذلك

كل انسان نائم بالفعل لا دائما ولا شئ من النائم بكاتب بالضرورة مادام نائما
فلا شئ من الانسان بكاتب بالاطلاق العام ص وجودية لا ضرورية ك كذلك

كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة ولا شئ من النائم بكاتب بالضرورة مادام نائما
فلا شئ من الانسان بكاتب بالاطلاق العام ص وقتية ك كذلك

بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شئ
من المنخسف بمنير بالضرورة مادام منخسفا فلا شئ من القمر بمنير بالضرورة وقت الحيلولة
ص منتشرة ك كذلك

بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فلا شئ من المتنفس بجماد بالضرورة
مادام متنفسا فلا شئ من الانسان بجماد بالضرورة في وقت ما
الصغرى الضرورية المطلقة مع الكبرى العرفية العامة

كل نار حارة بالضرورة ولا شئ من الحار ببارد مادام حارا
فلا شئ من النار ببارد دائما ص دائمة مطلقة ك كذلك

كل نار حار دائما ولا شئ من الحار ببارد مادام حارا
فلا شئ من النار ببارد دائما ص مشروطة عامة ك كذلك

كل نائم واقف حواسه بالضرورة مادام نائما ولا شئ من واقف الحواس بمدرك مادام واقف الحواس
فلا شئ من النائم بمدرك مادام نائما ص عرفية عامة ك كذلك

كل نائم واقف الحواس مادام نائما ولا شئ من واقف الحواس بمدرك مادام واقف الحواس
فلا شئ من النائم بمدرك مادام نائما ص مطلقة عامة ك كذلك

كل انسان متنفس بالاطلاق العام ولا شئ من المتنفس بجماد مادام متنفسا
فلا شئ من الانسان بجماد بالاطلاق العام ص مشروطة خاصة ك كذلك

كل نائم واقف حواسه بالضرورة مادام نائما لا دائما ولا شئ من واقف الحواس بمدرك
مادام واقف الحواس فلا شئ من النائم بمدرك مادام نائما ص عرفية خاصة ك كذلك

كل نائم

كل نائم واقف الحواس مادام نائما لا دائما ولا شئ من واقف الحواس بمدرك
مادام واقف الحواس فلا شئ من النائم بمدرك مادام نائما ص وجودية لا دائمة ك كذلك

كل انسان نائم بالفعل لا دائما ولا شئ من النائم بكاتب مادام نائما
فلا شئ من الانسان بكاتب بالاطلاق العام ص وجودية لا ضرورية ك كذلك

كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة ولا شئ من النائم بكاتب مادام نائما
فلا شئ من الانسان بكاتب بالاطلاق العام ص وقتية ك كذلك

بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما ولا شئ من المنخسف بمنير مادام منخسفا
فلا شئ من القمر بمنير وقت الحيلولة ص منتشرة ك كذلك

كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما لا دائما ولا شئ من المتنفس بجماد مادام متنفسا
فلا شئ من الانسان بجماد في وقت ما ص ضرورية مطلقة ك مشروطة خاصة

كزق كستلك د كتابخانه

حاشية كستلى على شرح العقايد للسعد الدين التفتازانى

سنه ١٢٠٠

ثم دخل الى سلك دفتر الاقصر على حسب
السر بمقابلة ج
٢٨٦
١٢٥ ز

ثم الى ملكه راجى عفو ربه الصمد
عاطف بن احمد عبد الرحمن
الصوفى عفى عنهم
رحم الباقى
١٢٩١
محم

Süleymaniye U. Kütüphanesi
k H. Hüsnü
Y
Ek 1190

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود. كما وجب له التمجيد. افاض به الجود. ففاض عنه كل موجود. على ما شرح صدري لعقايد الاسلام. وحقايق الشرايع والاحكام. والصلوة ازكى ما كان على اشرف من وجد في بقعة الامكان. وعلى آله البررة الكرام. وصحابته الخيرة العظام. ما لألأت الفور بالقور. وتلألأت النور في الدور. وبعد. فهذا عقد من الفوايد. علقته على شرح العقايد. للعلامة مسعود التفتازاني. اسعده الله بفوز الامانى. نظمته باقتراح جمع من الاخوان. وخلص الخلان. واعتنا بهذا الكتاب. من هو بمنزلة اللباب. من اولى الالباب. اكمل الورى. واكرم من فوق الثرى. لم يُرَ ولم يُرَ ومن يدانيه في الفضايل. ولم يستم ولم يسمع من حوى. مثل معاليه في الاوايل. بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء. نوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء. لا يذكر فن الا وله فيه قدم راسخ. ولا يُسمع رأي الا ومحكم رأيه له ناسخ. لو في فضله ابن سينا لفاصله معينا. ولو عاصره سحبان وايل لما سمع بفصاحة من قائل. ولو خطب يوما لفاظ حسن بن ساعدة قبل ان فاظ. ولو كان اياس في زمنه. لما ذكر الناس من زكنه. ولو ساجله حاتم في سخاوته. لسجل حتما على غباوته. ولو بارز عامر بن هند. لبرز عمر وفي معرض فند. قدوة للطائفتين. اعيان الملة. واركان الدولة. واسوة في الفضيلتين. ما يقتني بالقوة النظرية. وما يبتني على القوة العلمية. باسط بساط الامن والامان. ماهد مهاد العدل والاحسان. الصاحب الاعظم. والملك المعظم. بدر الدنيا والدين. فخر الملوك والسلاطين. لا زال مسعودا. وكاسي محمودا. ولحوز الملة ركنا ركينا. ولبيضة الملك حصنا حصينا. واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين. والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين. وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاء الصنادية والاقبال. وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه شآبيب المنى والآمال. فلقد عم العام. باشمل الانعام. ولقد خص الخاص. باجل الاختصاص. لكن الزمان الظلوم. والدهر العسوف الغشوم. قد عاقني

عن الاستسعاد

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته. ولم يخطر من جزيل نواله. وجميل افضاله. واسباله. الا شفا من جرف هار. لا يسد ثلم فارمنهار. ولا يشعب صدع بال ذي انكسار. فكنت برهة من الزمان واعوامه ابلاني فيه الجديد. ان الحزن حينا واتأسف. واتاوه طورا واتلهف. واتعلل بلعل وليت. واتمثل حالي بهذا البيت شعر وبوراضا الارض شرقا ومغربا. وموضع رجلي من اسود مظلم. واجيل نظري في واحد من العمل. ينظمني في سلك حصانة من الخدم والخول. وكان التفكر يكدي والتدبر لا يجدي. لماله من الشان وارتفاع المكان. مع ما في من انقطاع المال. وعدم اتساع المجال. حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق. وان لم يكن عالاق بنظره اوراق. لكن المرجو من سعة ساحة كرمه. وفسيح باحة محاسن شيمه. ان يعصمني عن مواضع زلله. ويغض الطرف عن مواقع خلله. ويعذرني فيما لم يصب فيه سهمي. وان لم يصل الى تحقيقه فهمي. فاني لقصور باع عن امر التصنيف مقر. وعلى هذا الاعتراف ما حييت مصر. على ان الامر لله يفعل ما يريد. وينقص من خلقه ما يشاء ويزيد. وهو المسؤل لنيل الرشاد. ومنه المبداء واليه المعاد. وها انا اخوض في المقصود باذلا كنه المجهود **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر الماثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدء الامر ذي البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقي عملك على ما هو الشايع المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذا العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء فيه للالصاق مثله في قولك به داء واقسمت بالله فان البداء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله

الاثر الثاني الماثور اي الذي نقله خلف عن سلف والمعنى عملا بما عن النبي صلعم وعن بعض اصحابه ومن تبعهم بالبيوتا هذا

حق العبارة فيه وبحسن البدء في الامر ذي البال باسم الله اي كما لا ينبغي به

اذا قلت خذ ما بيد صاحب الهداية كتابه باب الطهارة تاركين المعنى الاذكر ان وهو تفسير عبارة الفهم

اقول الابتداء بهذا المعنى المتبادر لا يكون في واحد من التسمية والتحميد حقيقيا ولا اضافيا لان تعقب العمل به لا يكون الا بواحد منهما وكذا التصدير لا يكون الا بآخر فلا يجتمع في الوحدة المعتبر عند ذكرهما مع التصدير والتعقيب حتى يكون الابتداء به حقيقيا وبالآخر اضافيا فلا يتأتى الجواب بالحمل على الاضافي والحقيقي الا ان يراد بالتعقيب البعدية مطلقا

لابن شجاع

ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث
افاد انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان
بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا
تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد
تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله المجرور بها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك
خرج زيد بعشيرته واشتريت الرمح بادواته فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله
حال تلبسه بفعل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض
الافعال كالاكل والشرب مثلا وهنا ثم ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول
القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل
لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بامر كالا
التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله
فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم وديعا فائقا بالحمد الذي هو الوصف الجميل قبل
الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر
الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل
الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه اخر غير طائل لا نطيل
الكلام بذكرها **قوله** المتوحد بجلال ذاته اي المستبد به من توحد فلان برأيه اي تفرد به والمراد
بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل
تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كان المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره فيه
ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشيء وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اي بلغ اقصى
جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق العطن

في معرفة اللغة حتى ابدع بعضهم تعلق بها معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثل تحجر الطين
وفتره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل
ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه
تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل
عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل
وتدرج كما في تحجر وتعلم ومنه تكون وتولد **قوله** وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية ويقال لها
الصفات الحقيقية وهي التي يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة
وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات المخلوقين عارية
عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به **قوله** المتقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت
في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبرت اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشؤون
الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والشؤون جمع شأن مصدر وشأ الشيء اذا اثرت فيه بكل استعملت
فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف الشؤون على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان **قوله** والصلوة لما كانت سعادة
الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة النبي عم ووصوله الينا
من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من رواد في حمد تعالى
فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد
ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحج ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع
الحجج دلالة على ان الحج مع تعددها في ذاتها يجمعها معنى السطوع ويتخللها بطريق التواطؤ
ولو ادعاء وكذا الحال في واضح البينات وضمير الحج والبينات راجع الى النبي ورجوعه الى الله كما توهم
بعيد في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف
فيكون المعنى في المؤيد بالحج الدال الدالة على الوهية والمقصود انه عم مؤيد بالحج الدالة على نبوته

فيخل الكلام ولا يتفق المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وهداة اشارة الى وجوب الصلوة
عليهم وان طريق الحق يحتاج الى من يجيبه ويذب عنه فقد رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف
انه ضمن خطبة الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات
والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال **قوله** وبعد فان بنى اه اما ان يكون معطوفا
على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان سببه والعامل
في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما سبق اليك ودخول الف
مبني على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع
من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قراينها ودالة على لحاقها وهي العاملة في الظرف
والواو مزيدة تعويضا عن صورتها اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع بينهما وبين اما وما وقع في عبارة
المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك فذلكة لما بين
وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي تنزيلا ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون
الكلام واستدراك اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتأمل **قوله** واساس
قواعد عقايد الاسلام الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عم وعرف الدين بانه وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال
صالحة والاعتقادات كما سيجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني
هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد له بني هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله
لكونه عبارة عن الملكة التي يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة
الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يتزلزلها شبه المبطلين
والقرينة السابقة الى قوله والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة
ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة

القواعد

القواعد الى العقايد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يقع عن ذلك
لفظة في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن
الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لكان لا تركن
الى شيء مما يكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام **قوله** هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام كما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب
اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل
علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية
لهذه النكتة **قوله** المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعته ثالثة للفن
هي للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه
والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن **قوله** وان المختصر شروع
في بيان شرف الكتاب المشروح والهام الملك العظيم والمقصود بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية
تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور
باعتبار انه يدين له الناس اي يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكها نبينا ويحتذون عليها
يقال له ملة يقال طريق ملة اي محجوب مسلوك وملت الثوب اذا حطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه
قوله دار السلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام او الله تعالى والملائكة
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل
لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضي الله عنه ان السلام هو الله تعالى ودار الجنة فالسلام
في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفي الوجه الثاني مصدر سلم وفي الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل
بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم في الاولى والبقي **قوله** يشتمل من هذا الفن على الفوايد غرة
كل شيء اكرمه وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وفرايد الدرر كبارها واحدها فريدة واراد
بالفصول العبارات التي تفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهي باعتبار ما في ضمنها وتدل

عليها من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بعاقبامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد
قريب من التفسيري واثناء الشيء تضاعيفه واحد اثناء يقال انعقدت كذا اثنى كتابي اي في طيه واراد
بالنصوص الالفاظ المستعملة في معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اي ما شانه ان يتيقن
وفصل الشيء صفوته واصله فصل الخاتم يعني ان تلك النصوص باعتبار دلولاتها خيار المسائل التي يجب اتقانها
وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه والتهذيب التطهير قوله فحاولت اختار
بالفاء الى ان ما بعدها اعني محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر
والمعضل بكسر الضاد والمشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق
المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها جعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى
وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوي
عن كشحه اذا قطعك كانه اخرج ذلك عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافي
التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي
فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد
وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره
ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تامل لتوجيهه وتعلل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل
عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وتوجيه استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول
بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه باتاويل قلما يخلو كلام العرب
المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدا فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف
الثاني بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية
على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي
فيه نكتة ثم قال لا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها

واقعة

واقعة موقع المفردات لا عبرة بالنسبة وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بورودها في فصيح
الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه
الا بارتكاب تاويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الاية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا
الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما احمقه عمرو
وابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه
وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدا في المعطوف مم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور
مبني على ان حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام والمعترض في توجيه
اجازة ومبني ذلك الكلام على انه مبتدا وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدا والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام
فان قلت ذكر الاد باء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا يقول مررت برجل
حسبك فتجعله صفة وهذا بعد الكاف حسبك فتنصبه حالا فلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع
بناء على التاويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدا في مثل بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر
بحسبك في القوم ان يعلموا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث حسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث
ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقدير زيد عالم الاب وجاهل
جدا وعمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان
عليه فلهذا اهال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدا فيه يغني عن تاويل الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدا
ثم انه صرح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه انشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء
نعادا الاشكال الى عطف على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضيه
صاحبه وبعد التنبيه والتي فهو انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة اذ لا يعتبر
فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة
عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف

هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث كونه كذلك كمكونه موضوعا لغرض كذا بخلاف
الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقع اجزاء منه فانها ليست
من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من كلام الكشاف لكن لا يقبل
عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الآن يقصد به الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد هذا
العطف في قد يقال الواو لاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا كان الاختلاف في وقوع الاعتراض
في آخر الكلام هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام والدليل
البحث بعد طويل وتحقيق الحق فيه يقتضي مجالا فوق مجالنا قوله اعلم ان الاحكام الشرعية
اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصار في طلبه ويحرك من جدته ويشاطه
في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن علماء الملة وسبب تسميته
باسمه وجوه بحسب الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية
الى قسميها وتميز كل منهما صاحبه بالاسم والرسم وقد عمق مسائل الحاجة الى التدوين بمعنى واحد وجرة
ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة
الى تدوينها تبعا لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب الثابتة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها
كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها ماخوذا من الشرع توقف
عليه ام لا قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان
به على وجه مخصوص يفضي الى سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه والعينات اللاحقة
اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم وهو التركة ومستحقوها وان كان
الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان فيه قضية
لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح يجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي
وهيئات فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها
بالعمل والتحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدته ان المستفاد

من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا
اليه قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون المقصود بعضها فقط كالاحكام المتعلقة
بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها من الاحكام العلمية واعتقادية لتعلقها
قوله والعلم المتعلق بالاولى اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية فسمي علم الشرائع
والاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه الاصلي واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد
الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات
من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشارية على ما هو المعنى الاصلي للشريعة ولما
مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام وبالثانية اي التصديق
المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح
مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين
في مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع
العلم لا يبين فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية
اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها
والبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه
كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية قوله ولما كانت شروع في بيان الباعث على تدوين
العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث ما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام
شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله
انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدا والمعاد
بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف
فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة
المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه

حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة فان الزمان
مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب اهله رعايتها وان لم يكن
الشان في سلف ذلك **قوله** لصفاء عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله
ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما قدمها على ما علل بها
للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل يقبل الاذهان الحكم المعلل بها اذا اورد عليه من غير توقف
ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر
للناظر العارف باساليب الكلام **قوله** فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستحصال المقاصد
الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير
الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء الصفاء قرائحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدماتها مفتقة ويستثبتونها
اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين **قوله**
والاجتهاد والاستنباط لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط
واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعنى له في الاغلب
واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده
ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال
انما تتبين بعد تصادم الآراء **قوله** فسموا ما يعنوا اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع الى فقه
وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرايط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام
العملية عن ادلتها ولو بعد حين **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت لهم
من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تعينا والمعرفة
احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال تعيينا تاما **قوله** ومعرفة العقايد
اي سموا ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية
مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقايد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر

كلامه

كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات
الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة
وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ
للعلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها
او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجواب ان المراد
ما يعتد في تعريف كل علم ما له نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماتها فلا نقض الثاني انه يلزم
مما ذكر ان من جعل الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل
كان عالما بها بالفعل وفساده ظ وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل
نعم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف
جميع مسايلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى تعيينه له تعيينا تاما بان يحصل عنده
مباديه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العنوان عقلا
بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه وتسمى عقلا
مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب
جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامي العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يتضاف اليه من انفس
العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات
متعرفة وقضايا متباينة لا ينضبطها ضابط ويحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد
حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو
التعيين التام لها اما مواملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقاما فسموها باسمها
ووجدوا بعضا آخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم
الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد
يفقد وكما يحصل يزول اجر واما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره بحر آن وسموها باسمه ثم انهم

ملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم ذلك الامر به وهو هنا العقل ملاك الجسد

هذا انما هو فوائد الواحدة الحقيقية والمطلوب الاعتبارية فلا تأمل

وهذا وارد ايضا على تقدير ان يراد بلفظة ما المسائل لانه لو حمل على ما اتفق من التعليل

تحقيق الجواب ان يكون حاصل السؤال ح لزوم استلزام الح
فان حصول الملكات من غير حصول شيء من مسائل العلوم ح وهو
مستلزم لكون من حصل له تلك الملكات عالما وهو ايضا باطل
ولا استحالة في استلزام الباطل كما ذكره الشريف
في حواشي شرح المطالع ح

فان الهيئة التأليفية اذا عرضت لمركبات من شيئين يجعلها شيئا واحدا واذا انضم اليها ثالث يجعل الثلثة ايضا واحدا وهكذا

فان مجموع الملكات ليس لها اختصاص
لافادة معرفة العقايد الدينية
او معرفة الاحكام العملية بل
هي كما تفيد احديها تفيد اخريها
نهاية

فان مجموع الملكات ليس لها اختصاص لافادة معرفة العقايد الدينية او معرفة الاحكام العملية بل هي كما تفيد احديها تفيد اخريها

اذ لا تلازم الا في الاصول ولا في الكلام هو ما حصلت من ضبط المقدمات
واستقلال العرف والشرع في الاصول ولا في الكلام هو ما حصلت من ضبط المقدمات
وحصول مثل هذه الملكات بدون معرفة مسائل فروع والاكابر بمجازة ح

المراد بالملكات هو ما حصلت من تتبع الآخذ ومسائل الفقه ومن تتبع اللغة

ربما تسامحوا فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة
الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسمائها ايضاً فتلخص لك من ذلك ان
اسامي العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم الاخر
تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضاً لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم
اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرهما اشار ههنا
الى تعريفهما وصرح تسميتهما بعدما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت
هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه
فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى وطره
عليه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذي اقيم مقام
معرفة الكل مما يقضي العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو
الظاهر في الاصوليين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون الا بتكرر الحضور وانما قلنا
كما هو الظ لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك
فيه ففي اصول الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخرج عن الاشعار به في الاصوليين لكنه موضع تأمل
ما قبل من سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابواباً وفصولاً الى ما يأتي عن جمل ما يعتمد
على الملكات فان اريد بذلك كان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جميع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل
وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانها الموجودة ان
في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه
لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة
للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتميز كل واحد منها باسم خاص لمغنى اغناهم عن ذلك ولما
زال ذلك المغنى ومست الحاجة الى ما ذكروه نهاهم بعدهم وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل
كما كان حاصل للسلف به يعرفون علماء كما هم عدوا باسامي مخصوصة وضعهم لكل منها بازاء نوع منه.

اي المغنى عن التدوين والتبويب

هذا خروج عن الظاهر بجواز ان قال ودونها اذ الظاهر تسمية ما دونوا باسامي مخصوصة على ما هو الاوفق

على انك

على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه لشهرة حال هذه
التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه
قوله يعيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم معيد لعلمه مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل
لكونها مقرونة بادلتها تعيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يعيد كذا مشعر
بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم
وكذلك بان جعلها عبارة عن ادراكاتها اذ الشيء لا يعيد نفسه والحمل التصحيحي باعتبار مغايرة ما
بالشيء ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يعيد ثبوته من حيث هو هو
على عكس قولنا بثبوت العلم لزيد يعيد وثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لا سيما
في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلي غير
متعلق بشخص دون شخص وهي معينة لمعرفتها على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته
في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما لا يخفى لان عنوان مباحثه اي في كتب القدماء
ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه فسمي الكل باسم اشهر
اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم الحق بالفقه اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان
كلام الله تعالى موضوعاً لبعض مسائله وقد كثر النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة
ولانه يورث قدرة على الكلام فسمي به تسمية للسبب باسم المسبب وجه آخر ان نسبة هذا العلم
الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمي بالكلام المرادف للمنطق تنبيهاً على هذا المعنى
لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق المخدمة والآلية وكانه نبه على ذلك
بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها
قوله ولانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببها
في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات
اعني معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب

ودفع بنحو ان يقال ان الكلام سبب التعليم والتعلم لا العلم فكيف يكون تسمية علم الكلام به

تسمية المسبب باسم السبب حاصل ان الكلام بمعنى الكلم اذا كان سبباً لتعليم العلوم وتعلمها يكون سبباً للعلوم في الجملة فلا مرية تامل سم

ان اريد الالفاظ من حيث هي هي مع قطع النظر عن الدلالة على المعاني فالاشعار بعدم ان الاريب مع الدلالة عدم ورود اطلاق اسم العلم عليها سم

من الاحكام العملية اذ التعريف هو ما يحمل اعني الاحكام الشرعية فيما سبق كان المراد من المعاني الشرعية تعريف الكلام هو ما يحمل اسماً لها فلعلها على غيرها انساد

الكلام على الاشتغال على من ادريه صناعة النحو

للتعريف كما لا يخفى على من

حاصل الوجه الاول ان تسمية السبب باسم المسبب وحاصل الثاني تسمية الشيء باسم ما يتفرع عليه

كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان ساير العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه
المذكور تميزا له عن غيره فصار علما له ولانه انما يتحقق بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة مسلكه
وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل يشاكل الحق في معاينه فينبغي ان يعتني فيه
باخذه من افواه الرجال ولا يكتفي بالتامل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما
كما يفهم من ظاهر الشرح ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البراهين عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن
كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات هذا كلام القدماء اي الملكة التي له اختصاص بافادة العقايد
الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقايد الدينية
وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك ومعظم خلافياته اي مسائله الخلافية
ونفي الصفات القديمة اي الموجودة القايمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة الاول
يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته والثاني يعاقب
بالنار لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اتفاقا والثالث لا يثاب ولا يعاقب
اذ لا حق له ولا عليه قبل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان
فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم ادخول الجنة الثواب
وادخول النار العقاب ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان
الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظاهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر
والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب
فسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال
ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلعم اول من خالف اباه علي الجبائي ورجع عن مذهبه
الى السنة اي طريق النبي صلعم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب

ابي منصور الماتريدي

ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
من اصحاب الامام ابي حنيفة وما تريد من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول
كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة ثم لما نقلت الفلسفة هي الحكمة وعرفوها بانه
علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم الباحث
عن احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجود من حيث التعلق بها
وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي والا كان مبنى
علم الكلام على الاستدلال بوجود الحادثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم
الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هذا وفي الفلسفة
مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه اوهامه وزلت في مباديه اقدامه
وصار تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل
ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم
جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم
بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين
مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها
اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود وبما ذكر عن الالهي يكون البحث فيه على قانون الاسلام
وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وههنا نكتة اخرى
لا بد من التنبيه عليها وهي انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط
العقايد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها

اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون
لاحدها موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم
الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك
الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة
تقرر بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا
امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب
الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا رفاك من بوس [illegible] رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه فيها
وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات
وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن
والتخمين [illegible] فانما هو للمتعصب في الدين جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع
طوائف الاولى من هو متعصب. قصده ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية
من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فنظره في بواديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه
ان يتهم بسمة العاجز. ويتدين بدين العجائز. والثالثة من هو مقوم الدين مخطئ طريق اليقين
فغرضه من الاشتغال لقاصده التمكن من ابطاله وردّه والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة
فيقع في ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره ورأيه [illegible] قال اهل الحق قيل اراد به اهل السنة
والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم والاقتداء بسننهم لكنه رح اشار بالاقتصار على تفسير معنى
الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريف بان المخالف في هذه المسئلة مبطل
لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مقول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده
في نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق
واما الصدق فلما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا له في اغلب
استعمالاته مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما

يترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده
وتفصيلا للمجمل الواقع فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان استعمال الصدق في الاقوال
اكثر عن استعماله في الموارد والآخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله هو الكذب
عرفا وظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما
[illegible] ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه اي كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره
من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له
الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل
الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق
بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه
الواقع والصفتان متلائمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين [illegible]
حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها
معنى التحقق لانه المناسب للسياق وفسرها بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف
للتخصيص اي به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء
يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده
ويصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان لا غيره انسانا فظهر مما ذكرنا انه لا حاجة الى
ان يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرر الضمير لا بد منه [illegible] بخلاف
مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض
سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لموصوفه خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية
والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود
ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق

وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور
بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض
اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون التصور فاجاب اولا باعادة كره بعضهم من جواز
كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه فى الجملة
وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك الزمان وبين ذلك
بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت
مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح تجب ان تعلم ان انفكاك تصور
اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البينة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا
ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصوره
الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره
كالملكات بالنسبة الى اعدامها قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه اى فى ضمن
افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهية بخلاف الاصطلاح
السابق قوله وباعتبار تشخصه هوية فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل
بمعنى الشخص بمعنى الوجود الخارجى ايضا قوله الشيء عندنا الوجود اى هما متساويان
صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه
لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها
فان كل شيء شيء فى حد ذاته ولم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان
نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية
فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة
انفراده بالاحكام يقال انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود
صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها قوله

معناها

معناها بديهى التصور هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم
ايضا بديهى خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود
زعما منه بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره قوله فان قيل حاصله ان الوجود
اما مرادف للشيئية او لازم بين لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو ومحض
الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل
لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان
ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظ متمايزة بالاسماء
والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء
على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس
الامر وظ ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما
سيصرح بذلك قوله فحزم ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا
واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده
او عدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا ويعبر عنه بلفظ
واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك
الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت
فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت
فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قولنا انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه
مسمى بذلك الاسم ولا قولنا وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيما يوصف بالفعل
بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظ بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال
الفضل ونهاية البلاغة وبعد لله درى ما احسن صدرى تنام عينى وفؤادى سرى
مع العفاريت بارض قفر ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال

من غير لجلجة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** وتحقيق
ذلك يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اتصاف الموضوع به بحسب
نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو
اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب
ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد
المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون
مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور
الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان
قوله من تصوراتها والتصديق بها اي بوجودها واحوالها اي ثبوتها لها يريد ان المراد
مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع
القول ما قيل ان اللام هنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام
مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور الماهياتها وتصديقا بها وباحوالها
حاصل لنا لا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة
في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم **قوله** والجواب
ان المراد الجنس يعني ان المدعى هنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق
على ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا
الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود
الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات
المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون

هذا

هذا العموم المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب شيء لا مستند له
والشارع عنه بريء وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها
فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب
فاسد بل الغرض هنا مجرد التنبيه على ان الجنس الحقايق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتحقق
بها تحققا رد الما ذكره السوفسطائية من نفيهما راسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل
عندنا ان كل ما شعدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تواخذ الامور المعلومة بشهادتها
مقدمات بها يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي يعتمد عليه من كلام المتن فلا تكن من الخابطين
خبط عشواء **قوله** منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انه ليس هنا ماهيات مختلفة
وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود واتصاف بعض الى بعض على وجه شتى بل كلها خيالات
باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية
والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها **قوله**
ومنهم من ينكر ثبوتها هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود
في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مرا بالنسبة الى المرور
وحلوا بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا
عن تكيفه بالكيفيتين والا ادرية اشل طريقة منها حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم
والتباس الحال عليهم والعنادية اسوا حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات
الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك القائل
لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلا يتحلون هذا مذهبا وينتسبون الى الفرق الثلث بل كل
غالطا سوفسطائي في موضع غلطه **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء يريد ان لم يكن النفي وضعا
مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام
الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي فلا اتصاف لشيء

من الاشياء به يلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر
ماهية من الاهيات وتميز حقيقة من الحقايق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقايق
لا العندية اذهم لا ينكرون الحقايق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياساً
برهانياً صالحاً لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً لا ما توهموا
من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده
بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بعلوم كما صرح الشارح
في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد
الزام الخصم جدل مركب مما هو عند مسلم فتفيقظوا في مرام هذا الالزام على العنادية وفي عدم
عامه على عندية ظناً منهم انه اشارة الى ما ذكر في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية
مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها المطلوب وتحقيقه
في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء
في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر في صدر البحث
والحس قد يغلط كثيراً نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه
ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد
بشهادته فيما لم يظهر فيه غلط اذ لا شهادة له لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب
الغلط فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط بحيث تعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة
لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة
العقل وما ظن من ان العقل بديهية جازم ذلك فسهو ظ والاختلاف في البديهي
جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب
عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ويعرض شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه
ان ذلك غير قادح للاذ الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بديهة لا نظره حتى يحتاج

في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً
لكونه مصادماً للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعاً
لوغوغة المتعلم وجذباً بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل قوله وهو صفة يتجلى بها
المذكور عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم
من انه يعسر علينا لتخلص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما
احسن ما قيل في تعريفه والكشف عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر
واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه
على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في شيء من ذلك كما يطلع
عليه موضعه قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة
عليه وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان
قوله فيشمل ادراك الحواس وهو الموافق لمذهب الشيخ الاشعري من ان ادراكها
من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك مما نزعه العلم بالماهية
وهو المناسب للعرف واللغة قوله صفة توجب تميزاً الاخفاء والاختلاف ان بين العالم
والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالماً للثاني والثاني معلوماً للاول وتسمى التعلق والتميز
فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة
الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه
وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكروه انه صفة توجب
تميزاً اي كشفاً لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه
ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز لتجويز وقوع الطرف المخالف له
لا حالاً ولا مآلاً لا خرج الوهم والشك والظن لان شيئاً منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها
احتمال وقوعه راجحاً او مساوياً او مرجوحاً وخرج ايضاً اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه
تجويز وقوع النقيض مآلاً لانه لما لم يكن ثابتاً مستنداً الى موجب جازم يزول ويحصل بدله

اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت باحد النسبة الثلاث تسمى
تصورا وان تعلقت بها تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت
بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق
باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس
فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولا التزام تعسف مستشنع وتفصيل جملة ما قيل فيه وتميز غثه
من سمينه ببيان يفيه يستدعي مزيد بسط الكلام يضيق عن احاطة نطاق هذا المقام

قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني المرادة من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان
او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكر قيد التميز
بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم
بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعد غيبة
المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات
في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي وان كان لا شيء محضا عندنا لكن يصح
تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني
لكن بمطابقتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما قوله
وللتصورات بناء على انها لا تقابل لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض
حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف
فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا
من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا
صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي مشروطا

اي عدم النقيض للتصورات سم

بالمطابقة

بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيض المتساويين
متساويان ونقيضي المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل
نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض
واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له
تصديقا يقينيا اذا لم يحصل هذا التصديق عند ما لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق
مسبوق بالتصور فالقال اما الاول او الثاني على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في غاية
السقوط اذ المحمولات في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية
ما في الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها
على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظ ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
التصورية في نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجمالا او ارتفاعها
لم يجد بينهما تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع
اذ لا يطيق العقل بحدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات
لغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم
تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظله وحكاية فهو بذلك الارتباط سبب لانكشافه
عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية
هو مجرد ملاحظة ما هو ظله وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق
لما هو ظله وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم
التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هو ظله كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة
بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وحاطرنا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة
وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان

اذ المحمول والموضوع من قبيل التصورات واذا لم يكن
للتصور نقيض كان هذه القاعدة باطلة كما لا يخفى سم

فلو شرط في كون التصور الشيء بوجه ما تصورا علميا
التصديق بثبوت ذلك الوجه له تصديقا يقينيا
على مقتضى عدم النقيض للتصور لزم ان يكون
ثبوت وصف للموضوع لذاته في نفس الامر
والتصديق به يقينا شرطا في تصوره
الموضوع بوصفه وليس كذلك كما لا يخفى
سم

اي قولنا متساويان ومتباينان واخص فقولنا نقيضا المتساويين
متساويان ونقيضا المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص سم

سلما اذا تأمل حال الانسان فاليا عن النسبة وجردوا
عن الارتباط الى الغير لم يجد بينهما تنافيا
وتنافيهما انما هو على ما هو الاشهر في تفسير النقيضين
بالمعنى الذي تأمل سم

بان يجعل اطلاق النقيض على الامور المذكورة من قبيل
المسامحة والتجوز وعلى النسبة والمطابقة

اما بثبوته لغيره او بثبوت الغير له
او نحو ذلك فتوهم

لانها ان كانا موجبتين كانا متطابقين وان كان
احدهما موجبا والآخر سالبا كانا متباينين

اي الوقوع والارتفاع الذي يتعلق بهما
التصديق ما هو الواقع في نفس الامر سم

يعني المقصود من التصديق في قولنا العالم محدث مجرد
ملاحظة العالم والحدوث كيف ما كان بل الوقوف على نسبة
معينة بينهما في نفس الامر فلو كان التصديق المذكور
مطابقا لما هو الواقع بان يكون هو ثبوتيا كالتصديق
بكون على وان كان غير مطابق بان يكون الواقع
هو السلب لم يكن على فلا جرم كان في التصديق
عدم المطابقة ثابتا سم

العلم التصديق لعوض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا
وعلما وما كان سببا لانكشاف غير ما يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه
على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان
حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس
وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو
الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الفني لا جهل الا في التصور وكشف لا يقال قد يحصل مفهوم
الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل آلة لتصور ما مطابقة من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل
آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو
وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد
الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق
عليه فان حكمت على ما هو سبب لانكشافه وآلة الملاحظة فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت
على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك
الافراد فلما ان الى صهل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد
ولما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال
لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب
لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق
هي لب الالباب ودقايق تميز القشر عن اللباب قوله وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة فرها بالمبالغة المستفادة من صيغة التفعل
بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله قوله فانه بذاته لا بسبب من الاسباب اراد
ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قايمة تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف

على ما يراه

على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب قوله
والا فالعقل لما كان مدركا الامور في ادراك الانسان حسيا كان او غيره هو العقل لا شيء
من ان قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك
كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها
سبب للادراك في الجملة قوله كان الاحراق هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك
فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبداء القبول وان رمبداء التأثير والايجاد على
ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها
غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول
والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق قوله والحواس والاخبار آلات وطرق جعل الاخبار طرقا
باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك
ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك ان الآلة
هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ما هي واسطة في صدور الفعل
من الفاعل الى في قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد
كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأي من يجعله جملة الشرايط من تتمة
العلة المادية قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر في الثلثة لكن العرض الكلامي
غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث
عن احوال الموجودات حيثما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال
الموجودات على ما كان عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جملتها فظهر انه ليس
على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار
وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات

يعني ان المتكلم وان كان قوي على معارضة ان الاشياء ولذا
فاردف بقوله لا بسبب من الاسباب ايضا اعني الارادة

يعني ان الصورة الفاعلية والقابلية
والصورة الفاعلية على انها من تتمة الفاعل لا انها
فاعلية لم يتبع شرايط التأثير

يعني ان منهم من اعتبر عن اهل الكمال
لان القابل لا يتم قبوله بالفعل ما لم يتبع شرايط القبول فيكون الآلة ايضا
من تتمة

نعم يتعرضون لتفصيل اسباب العلم بوجه الاتم
لا بد لهم من ذلك فهم بل بناء على ما هم من خلط
الكلام بالفلسفة

بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها يريد
تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المغفية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس
الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك
الادراكات هو التعقل لثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب قوله وكان مرجع
الكل اي في اقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع
التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس ففي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت
ان ملاك الامر في الكل هو العقل قوله بان لنا جوعا وعطشا هذا من الامور المدركة بالوهم
وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت للوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه
البهائم بادهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف
عليها فلو سلم ادراكها غير ما نيالة الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد
خلق الله تعالى من غير آلة او يكون بها آلة اخرى قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس
كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها
من المشاهدات قوله يعني ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها فان كل احد يجد من نفسه
تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة قوله فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية
فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي
في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم عند المتكلم قوله بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان
كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدائه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى
قوب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرع الجلدة
المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه
بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده قوله يعني

ان الله يخلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه
المعتزلة ولا عدادها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة قوله تتلاقيان ثم تفترقان
اما ان يتعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى ويتعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة
اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة
تنتظم على كلا المذهبين قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الطرف والحجم والبعد والوضع
والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة
والتشابه والاختلاف وكالترتيب والتقعر والاستقامة والانحناء والتحدب والتعقر والكثرة
والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة وكالقرب
والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر
كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر
اولا بالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط وما عداها انما يدرك بواسطتها على
قياس الغرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات
قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة
الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل
فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل لا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء
كثيرة متحللة من ذي الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم
يحصل بطريق الاول ايضا قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعوم فاما ان
تكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم
واما ان تصل اجزاء من المطعوم بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء
نفسها على قياس ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اي
جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح

به في الكتب الطبية قوله من غير تأثير للحواس لا على وجه الايجاد كما هو راي المعتزلة ولا بطريق الاعداد
على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز قوله فان الخبر كلام
يكون لنسبة فارج تطابقه او لا تطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام
الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما
او لا وقوعها والتصديق كما يتعلق عليه ظن المتعلقة وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار
يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في نفس الامر وذلك اعني حال النسبة من الوقوع والا وقوع
في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل
عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع
في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او الا وقوع على ما صرح به الشارح
كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة
لملاحظة من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به ح
نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث
انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هي هي وواقعة في نفس الامر فيفرض
المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر قوله اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع
او لا تطابقه اراد بالنسبة التامة الوقوع او الا وقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق
فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا التفات الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال انا لخبر اعلمه وظهر
من تفسيره ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو متلبس به هو الوقوع او الا وقوع وقد يقال المراد بالشيء المخبر عنه
وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت للمسند له او انتفاؤه عنه قوله
لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت
الكتب فتواترت اي جاءت بعضها في اثر بعض وتراوترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترى قوله اي لا يجوز العقل توافقهم قصدا بطريق

اي باعتبار تعلق التصديق بالنسبة وظلمة لمتعلقه

الاشعار انما هو على اصل الشافعي من ان تخصيص الشيء بالذكر ينفي الحكم عما عداه

المواضعة

المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الا ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف في دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود
المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين
مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها
قوم تمسكا بالاساس لهذا المط وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات قوله ومصدقه
وقوع العلم من غير شبهة يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط
معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثره ظاهر
يصدقه ومسبب عنه معلوم بتحققه قوله والاول اقرب اي معنى وان كان ابعد اي لفظا
اما الثاني فظ واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسد الاشعاره
بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر قوله الثاني
ان العلم الحاصل به ضروري فان قيل اني تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر
الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه
للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد
التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل
فضلا عن استحضار ذلك العلم منفي نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر
فيه الى معرفتها وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه قوله فتواتر هم اذ قد قيل ان عدد
النصارى المخبرين عن قتل عيسى عم لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا
قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم والتواتر الاستناد الى الاحساس التام
وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عم حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك
في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عم في التوريت
على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبق منهم الا الآحاد والشذاذ

وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة الواقع شرط التواتر ان لا يعارضه
قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى ع م والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين
في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى ع م ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال
بعضهم انه آله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين
صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى
والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم
فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بين لا سترابه ~~~ كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان
يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف ولا تفقه
معروفة والبراهم جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان التسمية
نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما انسان لا كبراء صنامها ~~~ والرسول انسان جعل النبي
في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه لكن لما دل ظاهر
الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية
ويشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل
فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار هنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي
من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي بعثه ومن بعثه لتقرير شرع
سابق كانبياء بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبوة م على انه بانبياء بني اسرائيل لكنه لما كان
مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم
ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق اخر هو ان الرسول
من يأتيه الملك بالوحي النبي ما قال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول
من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب
وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب

مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب
لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة
كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة
وعلى ابراهيم عشر صحايف والتوريت والانجيل والزبور والفرقان قال ~~~ الا نقيل الرسول
من الكتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض
المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه
في منام ~~~ المعجزة امر يعم الفعل كشق القمر وفلق البحر والترك كالامساك عن القوت
المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات ~~~ خارق للعادة بان يظهر امر لم يعتد ظهوره
مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط ونفث عليها فان هذا
لا اثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العلة ببعض الامكنة
في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير
من نفسه الخبيثة مع شرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فنقول من قال السحر لترتبه على اسباب
كلها باشرها احد يخلق الا عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية
ولا متمسك له في جريان التعلم والتلذذ فيه اذ لا يتم به على ~~~ قصد به اي اراد به الفاعل هو
الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على
ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات
والارهاصات وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق
دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به
اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ما عداها والمرجع في معرفته
الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس
المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا

فقيد الامر بكونه خارقاً للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسل
في تعريف المعجزة فان صح بثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف
معجزة نبينا عم ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي ره هو الذي يمكن
التوصل قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه
كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض
اي لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم
بمطلوب خبري بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل عليه
بطريق جري العادة او الاعداد والتوليد على اختلاف المذاهب في هذه الصلاحية لا يفارقه
توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن
التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق
الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبري
المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقولنا كل مسكر حرام واعترض عليه بان
المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف
الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر قول مؤلف
القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا
وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير
البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد
باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق
على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه ماخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا فاما تحقق
قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها
في الواقع تستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم

في كلام صاحب المواقف حيث قال الرسول من مع
الى المعجزة الكتاب المنزل عليه نوع اشعار
باختصاص المعجزة بالرسول منه

او التخيل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه او لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء
والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح
المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب
المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم
بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء مما ذكره لا يفيد العلم الا
اذا اخذ منه مقدمات مرتبة ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ شيء نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك
الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم اي الاقوال
العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا يناسب تقسيم الدليل الى المفرد
والمركب وعلى الثاني اذا وفق اذا العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف
بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف
ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره
تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش
عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات
المرتبة على هيئات باقي الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة
العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اي من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان
الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اي
تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقي فقصدي لتوجيهه فقد ركب غلطا
وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بما ذي الحدس فان كان المقصود ابطال
طردهما بان من له القوة القدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست
بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق

اقول ما ذكره ان لو فرض تعريف الدليل بما
يمكن بالامكان الخاص التوصل بالنظر اليه او في احواله
فالقوة الغير المرتبة تدخل والمرتبة تخرج فيوجد المحصور
وحينئذ التقسيم هذا بان شجاع

اذ قد قالوا الدليل ما يمكن التوصل به
وقد قالوا هو قول الخ

اريد المفرد كوجود العالم والمركب
كقولنا كل مسكر حرام منه

لان من علم وجود العالم بالحدس علم انه صانعا
قادرا بالقوة القدسية الى عدم كون
العالم حادث الخ دليلا ع

اقول بان ما هو بالقوة القدسية الى عدم كون
العالم حادث الخ دليلا ع

اظن انه ليس ارتكاب بل الامر عكسه اذ التعريف اللفظي
على تحقيق الفضلاء انما هو في الطريق والمراد من
التصديق بان اللفظ بازاء المعنى الفلاني والا فليس
كذلك في هذا المحل كما لا يخفى تامل سه م

التعريف عليها او بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر
ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من موفتها
معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كالمقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما
على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها
فللقطع بان من اظهر الدالج يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك يدل
على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا
واما صدقه فى ساير اخباره فسياتى بيانه فيما بعد — فى التيقن اى عدم احتمال النقيض
هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال تيقت الامر بالكسر يقينا وايقنت واستيقنت وتيقنت اى
علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف
الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة
الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يكون
الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة
القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع جفاء اذ يكون فى المقدمات والوسايط كثرة بخلاف
مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة
من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة فى اخذ العقايد الدينية هو السماع لا العقل او بغير
ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عم فى المنام كما ذكر بعض ائمة الحديث ولعلم ذلك
ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله — هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله
الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديقى لحس البصر
مدخل فيه ايضا — بمجرد كونه خبرا يريد ان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم
خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقراين
فى الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قوة الى مجموعها من اسباب العلم

قلت

قلت تلك القراين ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها
واختلاف الطبايع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما
مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا
وكانا ما كان فلم يعتد به واسند العلم لمضمونهما اليهما — وخبر اهل الاجماع وحكم
المتواتر اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سهوا واما لان الاجماع لا بد من سند فالاجماع
على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول
اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحة السند
ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت
فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع
من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال
خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير
وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتامل — هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات اى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه
ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التمييز بين الامور القبيحة
والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت
او غير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم
والسكر والشك فيختلف عنها العلم — وقيل جوهر يدرك به الغائبات وفى بعض النسخ يدرك
بها الغائبات فلو صح فتانيث الضمير باعتبار انه قوة او آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف
شابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عم ان الله تعالى خلق العقل فى احسن
صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك
اعذب وبك اثيب وبقوله عم اول ما خلق الله العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض

ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله
يدرك بهم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغايب للمعقول ومعنى ادراك النفس
بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسايط انها تتامل في احوال
المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض لمناسبات بينها ومباينات تدرك فيها معاني كلية وتجزم
بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها
وجدها وجدها قوله لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات
او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر للتواتر ايضا
وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو
انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
والهندسون انكروا افادته في الالهيات بل وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات
قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات
خاصة وللهندسيين ايضا على المنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة
العقل في بعض الصور كان متهما فلا يعبر بشهادته اصلا قوله ففيه اثبات ما نفيتم من افادة
النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما
اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقله رحمه الله عن الامام من انه لا نزاع في افادة
النظر الظن وانما الخلاف في افادة اليقين قوله فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة
حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض
مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان
النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب
على وفق كلام شرح المقاصد واشار ههنا بقوله اما ان يفيد شيا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم
الزام خصمهم بما هو عنده مسلم وقوله فان قيل هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم

بافادة

بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبة لابد له النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال
ايضا كان قوله لزم اثبات النظر اي افادة للعلم بالنظر اي بافادته قوله وانه
دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة
والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لابد له من العلم بافادته لانه
قد اتخذه آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلابد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان تناقضا
وردوا على من قال نفي الشيء وبنفسه تناقض لا اثباته بنفسه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين قوله
وشهادة من الآثار فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف
واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا قوله وشهادة من الاخبار
مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء هن ناقصات عقل ودين ولهذا جعل
شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد
ان النظري المطلق افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن
اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم حضوريا لما عرفت ان الاحكام
تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام
نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم
واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ما ادعاه الآمدي نضم اليه انه ليس افادته بنظر مخصوص
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مفيدا للعلم لان الاشتراك
في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فثبت المطلوب ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق
كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت
نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر

المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه غيره يثبت حسن الكلام امام الحرمين لكن لا يلايم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضاً من حيث كونه من افراد
النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفي
معرفتها من بعد نعم لا بد للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوماً له على وجه كلي
مفروغاً عنه لئلا نفتقر الى اثباته في كل مط مط واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مط فلا وتحقيقه
ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة على
نهاية جهاتها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفنا ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة
ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت في حاله ولا الى
حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفاً بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته
معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلاً بل يكفينا
معرفة صحته وافادته اجمالاً تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين
ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتأمل والله الموفق والمعين **قوله** اي باول التوجه من غير
احتياج الى الفكر اردفه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي
للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفاً **قوله** فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان
التصور مطابق النية وان ما لا يطابق شيئاً لا يكون آلة على ما سلف تحقيقه **قوله** اي حال
بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسبية كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في
مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول
نظراً الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه **قوله** ويفسر بما لا يكون

تحصيله مقدوراً للخلق اي لا يكون المخلوق متمكناً من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضرورياً لازماً
لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلاً فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان
بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل التفسير للضروري المقابل للاستدلالي جاباً
الى ان يشاء من اتسامه لا يحصل لمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن
من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدوراً اتفاقاً فظهر ان ما قيل
من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس
بشيء **قوله** فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه
الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضرورياً مع حصوله بمباشرة
السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره
من اشتراك الضروري بين المعنيين **قوله** وتغير احواله اي احوال المتغيرة عليه بحسب الآفات
كالذبول والمرض وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات
معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس
العقل سبباً واراد صاحب البداية ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظير
العقل وقسمه الى اول نظري والى استدلالي فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها
لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا يشعر به الاشتغال بمهم قلت فمنوع وانما
الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية
المدرك والشيء وعوارضه لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بعينه بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون
بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب
والشيخ الاشعري يحيل بامثال ذلك على جريان العادة وقد تنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى
في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسيراً بما يراد منه فتدبر
والالهام المفسر اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اي من غير سابقة

طلب والمباشرة سبب ما بطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه
بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة
له حاصلة في قوة المدركة من حيث هي كذلك قوله عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض
المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها
والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام
يطلق على معنى اعم قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة
فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع
نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام
ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما قوله والعالم اي ما سوى الله العالم اسم
لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم
به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل آحاد
واجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا او جمعا
فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة
به كونها من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام
الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس
وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والمعالمون اصناف الخلق فالعالم
لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة
من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه
على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى
بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر
الشرح فمحل نظر قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعام ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته

النظر في كلامه ان العالمين لا يستعمل استعمال الجمع للعالم اذا لم
يعتبر في الشرح اجمع آحاد مفرده وتعدده وانما كون كل الآحاد
اصنافا متعددة فافهم زايد على معنى الجمع اعتبر في مفهوم العالم عرفا
اذ لا ضرورة داعية الى اعتبار المغايرة
بالمعنى المصطلح سيما في التعريفات تامل ٣ فافهم

من الموجودات

من الموجودات ولا يخفى عليك وجه حمله على المعنى الاول او الاخير قوله وصورها اي
الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فاذهبوا الى قدمها بالجنس كما هو
المشهور منهم قوله بمعنى الاحتياج الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق
العدم اي سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا قوله بقرينة
اي فسر او خصص ما بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك تفسيرا لقيام
العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناء عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين
فلما سياتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس
بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر
مخصوصة متالفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين عليها واما المركب من تلك
الجواهر والهيئة التاليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف
ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به فان قلت هو منقوض
بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا
تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيآن في الحقيقة
اعتبر اشياء واحدا قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه اي اتصافه
بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علة فلا يتم الوجود دون حلوله
في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين
مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علة فيتم وجوده دونه فوجوده
في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيزه امر آخر يحتاج
فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه
لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك
لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده بحيزه ولا يخفى فساده قوله وعند الفلاسفة معنى

ان المادة الواحدة المشتركة بين
جميع العناصر الاربعة عن صورة ٣

لان المركب من الوجود والعدم
ليس بموجود عندهم ٣

بانه ان العرض الواحد علة مستقلة يكون موضوعه
جزء هو جزء لها فلو انتقل حصله عمل آخر يكون العلة
مستقلة يكون ذلك المحل الآخر جزء منها والعلة المستقلة
الاولى غير العلة المستقلة الاخرى فيجتمع العلتان
على معلول واحد وهو محال ٣

اللازمة غير واضحة اذ كيف يلزم من تفسيرهم قيام العرض بموضوعه
كون موضوع قيام الجسم بحيزه ما ذكر فانهم اراد وذلك الحيز في قيام العرض
ولم يريدوا ذلك في قيام الجسم بناء على التفاوت الفاحش بينهما
٣

قيام الشيء واضاف القيام الى مطلق الشيء ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب
والممكن والمجرد والمادي **قوله** يتحقق الابعاد الثلثة اي الامتدادات الثلثة في الجهات
الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض
العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزء آن ملاقيان كيف
كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل لمع كل واحد منهما بعد فيحصل
جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوايم شرطا عندهم
في تحقيق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب
من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين
في السطح لا يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين
فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم على ان تقاطع ابعاد الجسم
على قوايم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل
الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع
بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق
نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق
عندهم هو الاعني من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
قوله بل هو نزاع في ان اي يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع
في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح
قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل
المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجثة فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية **قوله**
لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي
ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي

ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل
سبب ذاع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او عاستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي
هنا ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزء هي ومن الفرض ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا
من هذه الانقسامات اذا القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما تتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها
الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون
قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض
كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض التشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص تخرجه
عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا اذا امتداد بل الحق انه
قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا **قوله** وهو الجزء
الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون
الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد **قوله** احترازا عن ورود المنع عليه فيسلم عليه ان الاستدلال
على حدوث العالم بجمع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق
اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور
على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده
مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة
بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا **قوله** بل لا بد من ابطال الهيولى عرفها
ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف
الصورة بانه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يقع وجوده مفارقا له لكن وجودها هو فيه بالفعل
حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا وتجب
ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة **قوله** كرة حقيقية
الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها

الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس
الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا كان
احسن قوله لكان فيه حظ بالفعل اى مستقيم كاصرح به وح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية
كذلك هف قوله وذلك انما يتصور في المتناهي الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء
وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه
اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية
فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما
بكثرة اجزائه وصغر الآخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير
متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما
لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود قوله لان حلوله
ليس حلول السريان اذا كان الحال ملاقيا بكلية لكلية المحال يسمى حلوله حلول سريان كحلول
الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكلية بل بطرفه يسمى حلول المجاور كحلول النقطة فيه والاول
ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة
الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة
الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة
المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك
بسبب الملاقاة ولا يدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثقبة في سطح الكرة وبالجملة
حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما
بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكلية لجزء من السطح يلزم ان لا يكون ذلك
الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظ وان اراد ان
جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء

من ان الملاقاة

من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف
لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا وجود للنقطة
فيها ليس كما ينبغي قوله والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به منع للمقدمة القائلة
بكونهما لكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد
في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يوجد
مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم
انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء
متناهية لكن لا يستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية
الى ما لا يتناهى قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر
فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا متناهية فلنفرض تعلق
قدرة الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن
لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل
بل بمعنى عدم تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام
الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي
الى قدم العالم يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل
حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منها
ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن
ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو ممتنع عندهم
ففي اثبات الجزء نجات عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان ينفصل عنها بوجوه آخر
وفي قوله المؤدي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات آخر هي ممنوعة
عند المتكلم ايضا قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع

زيادة تحرير

بناء على ما ان الجوهر الفرد كما هو المشهور من مذهب المتكلمين

الخرق والالتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراد وكانت الاجسام
متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك
حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام
حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام
عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون
هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع من اصول
الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول
بوجودها قوله قيل هو من تمام التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم
فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره
ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر
والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وهو محل الحوادث
وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث قوله واصولها قيل السواد والبياض
وباقي الوان يحصل بتركيبها على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب
البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد
غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة
واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة ببياض حصل الزنجارية
واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط
النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها
خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا قوله والاكوان هي الاجتماع اما اقول
ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول
آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل

بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على الحصر القسم الاول في الحركة
والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما قاسما
ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فما نورج فيه قوله والطعوم جمع طعم بالفتح
وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام قوله وانواعها
اي الحقيقة وهي بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان
او اكثر يدرك معالجا وزنا فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد قوله والعفوصة
والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض
يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف قوله والتفاهة هي طعم بسيط
بين الحلاوة والدسومة ولا عدال فاعلم بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة
وقد بين نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمي بالتفاهة
التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة كثافته لا يتحلل منه
شيء بمخالطة الرطوبة اللعابية ما لم يحل في تحليله فعند ذلك يحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان
يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها قوله وليس لها
اسماء مخصوصة وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز انواعها ووضع
الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد
والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة
ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات قوله والظاهر
ان ما عدا الاكوان اه ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج
فتستحيل في حقه تعالى على ما سيجيء وان كان ذلك لا تطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به
بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد وان امكن تلفيقها بان يحمل على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز

عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصدده من ضبط
اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والعلم مما يحتاج الى البينة وان كان المذهب
غير ذلك **قوله** كما في اضداد ذلك لم يجعل طريان العدم عاما بجميع الاعراض ذهابا الى
عدم بقائها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه شيء من السفسطة
على ما سيجيء **قوله** اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا كلام مشهور
فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة
واعترض عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه
بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم
الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما
اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل **قوله** والمستند
الى الموجب القديم سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع
وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة
يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ ليس
في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان يجيب عنه بان علة
عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب
انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبير في هذه الجملة
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كون فان اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا
عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني
في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع
كونين في آنين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء الحركة فهو بعينه جزء

للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان
اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون
على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد
هو حركة فهو بعينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب
لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل
العوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون **قوله** فان قيل منع
للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **قوله** فلا تخلو من الاعراض وهي غير
باقية قد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذي
لم يفلت فيه قرن والنضال الذي لم يلح فيه ساعد الا ترى ان كل ما يقال فيه لا يخرج عن شوب
كما ستطلع عليه **قوله** لما فيها من الانتقال من حال الى يقتضي المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع المتأخر
فيه للمتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس
الحركة فلا نم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث
مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات
الحركة فلا يلزم الآحاد وثمة وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد قياس
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون
يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته
بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات
ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس
فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اي بالمشاهدة بناء
على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما بالمشاهدة
وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركة اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز

ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضاً للمنع مجال قوله وانه يمتنع عطف على مدخول على
قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الا المنع لقوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
لزم ثبوت الحادث في الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث
للعين فظ انه غير لازم مما ذكر اذ الازل انما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازليته تعالى فظ انه
لا امتناع في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى
ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما عاد لا دلالة عليه
وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات
المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب
على المجيب ان يبذل جهده في ابطال التناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان
برهان التطبيق في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل واحد
من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا بالغير ايضاً
بالضرورة ثم ان ذلك الغير يجوز ان يكون من جميعها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا بل يجب
ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهي الحوادث
الابدية لكن لا ضير به اذ للوجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث
لا يبقى في الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى والحاصل ان وجود
ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال الرابع انه لو كان كل جسم في حيز يجري مجرى المعانقة
لابطال قوله ان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في حيز والمذاهب في الحيز ثلثة احدها للمتكلمين
وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له هاو والثاني للمتكلمين
وهو ما ذكر في الجواب والثالث للافلاطون ومن تبعه انه الوجود المجرد المنطبق على بعد الجسم
الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض

فلا يكون للفلك الاعلى حيز عندهم لما انه ليس لها وضع

في السؤال

في السؤال ولا مست اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له قوله هو الفراغ الموهوم الذي
يشغله الجسم قيده اذ المكان مشغول بالممكن عملي به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهما وفرضا
وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف
عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهومه واقتصر على شغل
الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى
الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجوهر قوله ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي الحدوث او الحادث لكان اوفق للمذهب
وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صرح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة
الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة
او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم قوله اي الذات الواجب اريد ان هذا اللفظ
وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية
صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب
الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة
ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة
الواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء من ذلك الى غيره لا يكون
واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم قوله اذ لو كان جائز الوجود تعليل لحصر محدث العالم
في الله تعالى اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزم
محذوران احدهما ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه يجب اجزاؤه ممكن ومحدث
فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضاً والثاني ان العالم اسم لجميع ما يصلح
ان يجعل علامة على وجود مبدائه فيكون بجميعه من حيث هو كذلك مبدأ خارج عنه
وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول

من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره
بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه — لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة
اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد
بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك
الآحاد اذ الكل غير جزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى
لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان كل واحد
منها علة داخلة فى السلسلة هى ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل
الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على
ذلك التقدير لا يوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة
الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزومه
وبطلانه وان كانت بعضها منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ كان فى الجميع كان
فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان
يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة
اذ لا بد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به
لا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على
وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت
الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما متأخرا عنه
فذلك حق لا نزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول — ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد او غير
متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة
ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا التقبيل كما نبهت

عليه

عليه الثانى بيان امتناع لا تناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول
فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق قوله وهذا التطبيق انما يكون
فيما دخل تحت الوجود دون ما هو سمى محض التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ
خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئيين بين كل اثنين من آحادهما التطبيق
بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية
قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منهما والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين
على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه
يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا
فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين
فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادها بعضها ببعض نفس الامر بخلاف
المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها فى نفس الامر ولا يحسب فعلنا وذهب الحكماء
الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب نفس الامر
وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين
لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا
لا تناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفوس
الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم
واجاب عنه بعض المحققين بان آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث
منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها باعتبار
ترتب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان
سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها
لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر بدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا ما خوذ

من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة
واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب
الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها
مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض لحال الجواب الثاني ولم يرده ولا لطيف خيال
وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد ويريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى
ان يتصف بها شيء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور
يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم
انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقي بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال
واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها
بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما
بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوى البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان
التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى
ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه
وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم
فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض
برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد
الخ فهو الحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا
عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب
الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل
لاتناهي معلوماته الله تعالى بهذا المعنى فكلا لا وجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر قوله يعني ان
صانع العالم واحد اه قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع

العالم

العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصف بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع
اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق
فلا معنى بجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيق ما ذكره رحمه الله من ان حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم
الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم الزماني مع القيام بنفسه قوله لو امكن الهان اي ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله لان كلا منهما
امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور قوله اذ لا تضاد بين الارادتين
اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما
لاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور فبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين
وانما عرض لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان
لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين
البتة قوله لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه وبداهة
الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادها قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر اي ايجاد
ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد اي شيء الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد
لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى
عدم ايجاد هذا ضد فعله قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اذ يكفي
لفرضنا امكان التمانع او يكون المانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان المانعة
في نفسه امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لا ما ظهر امكانه وان يمتنع

اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل
فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن فى نفسه
متعلق بامر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد فان قلت اذا اراد
احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر قلت سكونه امر ممكن فى نفسه
وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون
الها كما مر فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على
اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل
ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافى الوهية تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه
فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير تنفيذها
قوله حجة اقناعية تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد اقناعا للجاحد قوله لانا نقول الامكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد
منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم
وجود المصنوع قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفق على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل
على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه
اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة
فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما مقدور
بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا صلاحية المبدائية مشتركة بينهما كما ان
الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
فان قلت هو محتاج الى مطلق المبداء وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية
العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى

فلا تغفل

فلا تغفل ولا مر حالم يلتفت اليه الشارح فتأمل قوله مقتضى كلمة انتفاء الثانى فى الماضى
بسبب انتفاء الاول فيه فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفائين الواقع فيما مضى المعلومين
للسامع بالآخر كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول
مجهول قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو تدل على
انتفاء الاول انتفاء الثانى اى نعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول
بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكره
والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لو
لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون الانتفاء الثانى معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون
الا قديما قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم
هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث
ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين وهى المسماة بطريق الحدوث قوله لكان
وجوده من غيره اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم قوله فان بعضهم
يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى الاول لها على انه
قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة الاول لها ولا تغاير
عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات قوله وهذا اى القول باشتراك وجوب
الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما قوانيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة
هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا
للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزمهم القول بتعدد
الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها
امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات انفسها غيرها كما فيه فى وجوداتها

فيكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة
وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل ممكن فهو محدث اي
مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله
اذا الممكن القديم لصفاته يجب اسناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما
الى الذاتي والى الزماني لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير محل بشيء من قواعد الملة فقد قام عليه
من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبيل الشارع في شرع قوله
وهي لا هو ولا غيره قوله لان بديهة العقل جازمة لا يريبه ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف
بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما يرى
مشتمل على غطر بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو خسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه
افعال متقنة خالية عن وجود الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان
من احدث مثله لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا
بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل يثبتهما بالسمع او بان ضديهما
من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الا على قادريته وعالميته مثلا واما ان لها مبادي موجودة غير
ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا فلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات
المبادي فسيجيء من بعد قوله على ان اضدادها نقائص هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت
للجاحد اذ للقائل ان يقول لا نم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلا نم انها نقائص مطلقا بل
بالنسبة الى شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا نم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها
ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ولهذا
آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب
ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي قوله بخلاف وجود
الصانع وكلامه توقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف

فيه عاقل

فيه عاقل واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه
المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عم الثابتة به والخطاب من الكلام وايضا ثبوت
الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا من قال تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا وقال
بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الاياه وهو اخباره عن صدقه وسيأتي عليك
كلام آخر في هذا المعنى قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره ولا يقال العرض لم في نفسه
تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال
هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر او الاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج
الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر ودون
العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء امر زائد على
وجوده اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده
نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود
يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل هو نفس استمرار الوجود
وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود
مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى اول زمانه يقال له الحدوث
واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والعلى
والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق اه دفع لتوهم
التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود قوله وان القيام
منع ببطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء
لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون
للمتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للعدوم فلا يصح تفسيره بما يلائمه المساوي
ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض

والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية
في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان **قوله** وان انتقاء الاجسام اما بابطال
لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس
والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التبس الحال فظن
ان المتجدد نفس المنقضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قاطبوا
على بقائها فان قلت انما لم يعتبر واشهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف
الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام
بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام
والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه معاندا للضرورة والتفرقة
في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات
الوهمية **قوله** نعم تمسكهم تمسك القائلين بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة
والبطوء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار
حركة فيكون من الاعراض اللاحقة للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هي
الحركة او السرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها
اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية غير موجودة
في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض **قوله** وبهذا تبين ان يعني بما ذكروه من ان
حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة فهي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف
الحركات بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل العوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث
اطلق السرعة والبطوء واراد الحركة السريعة والبطيئة فتأمل **قوله** لانه مركب متحيز وذلك
امارة الحدوث لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد
الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى ومع الحادث حادث ولو قال

فذلك

فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب **قوله** وجزء من الجسم فانهم قالوا
الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم ولا يوجد جوهر فرد **قوله**
واراد وانه الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم
هي الماهية الممكنة **قوله** واما اذا اريد بها القائم بذاته اذ ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ
الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات
والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ
قوله وفيه نظر اذ الترادف مم ولو سلم فمكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمراد
الآخر مم اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق والخطب
في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فالتوقيف
ووافقهم القاضي ابو بكر مناكدة اشترط ان لا يكون لفظ موهما **قوله** بواسطة الكميات
اي المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات
قوله فماله اجزاء اي بالفعل واما له اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا
ومتحيزا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال الى
ما منه التركيب دون التبعض فليس بشيء نعم يعتبر ذلك في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان
الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة **قوله**
اي المجانسة لاشياء يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو ابداء
للمناسبة بين المعنى الاصلي للمجانسة وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هنا
ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمجانسة ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة
النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون
ولعل غرضه نفي المجانسة والمماثلة عنه تعالى مع شيء من الاشياء ولا حاجة بنا الى نفي
المماثلة هاهنا لانه سيجيء منه قوله ولا يشبهه شيء من الاشياء

على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى **قوله** مما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر الى سائر المحسوسات
وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت
على اصول الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع **قوله** في بعد آخر متوهم كما ذهب
اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون **قوله** والبعد عبارة عن امتداد موهوم
عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين
بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من اجاز خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم
القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما
محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما تماس
فقد ظهر ذلك مما قررناه ان في عبارته خرازة **قوله** فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز لا يوجد بدون
الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز **قوله** فيكون متناهيا
وهو بط لما مر من ان التناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع
لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزءا لا يتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية
ويمكن ان يرفع الاول بابطال كونه جزءا لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني
بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال الحيز لاستلزامه الاحتياج اليه
الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور **قوله** اما حدود اطراف الامكنة قد يطلق الجهة
ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي
هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة
ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما
قوله والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يتقدر بتجدد آخر كما يتقدر
او بمقدار الحركة **قوله** فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح

بما علم

بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه
ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب
قوله من ان العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غير يرد عليه ان النزاع
في نفي ما هو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي
قوله اولا فيلزم النقص يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو
مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصافه اجزائها بها فلا لم انه نقص **قوله** فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في سائر صفاته ومساواة
نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها **قوله** بالنصوص
الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه والمبينة نحو وجاء
ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله والصورة ونحو قوله عم ان الله خلق آدم على صورته والجواح
نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني **قوله** والجواب ان ذلك ايريد
ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان في الجهة حكم وهمي تبادر اليه الوهم
قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بالحكم في المعقولات **قوله** اديا وتاويلات صحيحة
اي مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب
اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه
على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اي ذاته ويد الله اي قدرته وعلى عيني
اي بمرأى مني اي بعلمي وحفظي **قوله** اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثل
شيء بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب الوجود وخواصه او عدمها **قوله** فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه فان قلت علم عاد كر مماثلة اياه في كونه موجودا او صفة لان العرض ايضا صفة
لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وتصريح بان المماثلة الخ ومعنى قوله

بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء
عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره او هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود
نفي المماثلة بين ذاتيهما **قوله** لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي
يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان
قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود
له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها على مستمر الا تبدل فيه اصلا **قوله**
نقص وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضي للمعلومية نفس
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه
وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة **قوله** ولا يقدر على اكثر من واحد
بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات **قوله** والدهرية هم قوم يسندون
الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم
نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية
كافية في ذلك **قوله** لا يقدر على خلق الجهل والقبح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جعله
وحاصله انه ليس للعالم محال ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب
قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته **قوله** والبلخي
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى
متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه **قوله**
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم
ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية كما ينافي الالوهية **قوله** ومعلوم ان كلا
من ذلك يدل على معنى زائد فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر
يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله

وليس

وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات **قوله** وان صدق المشتق اه لان لفظ
المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلهذا صار حمل الاشتقاق في قوة
حمل التركيب اعني حمل هو ذو هو **قوله** فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك قيل ان اراد
بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها
على ما هو المط فلم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والوجود والجواب ان المراد هو الاول والمط
حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور
العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات
كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا
من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو
في حقنا ام ذاته تعالى مباين لساير الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة
والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة اسود والا ادلة
ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو
انكشاف المعلوم له غاية ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال
المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل **قوله** ويلزمكم كون العلم
مثلا قدرة وحيوة ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون
كل واحد منها هي الموصوف عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها
بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبار اشتق
وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لا بين اما
ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو مم
قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين
فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم **قوله** فلا يلزم قدم الغير ولا كثرة القدماء اذ لم يثبت القدم

لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر قوله
لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك قيل ان الكفر التزام الكفر لازمه واجيب بان لزوم
الشيء مع العلم به التزام قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات كانت
ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الاقانيم جوهر واحد له ثلثة اقانيم
فجعلوا الاقانيم الثلثة جزء من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية
كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم
زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ الاحياء وساير خوارق العادات
والموصوف بالالوهية لا يكون الا اثنا قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
فانهم قد اطبقوا على انه نقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع في استلزامها التغاير كما هو المشهور
اولا كما هو رأي الاشعرية قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد
ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لما انه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه
اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة
يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا قوله مع ان البعض جزء من البعض بديهي ان كل
مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي توقعها لازمة له وهو في حكم معروضها
في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره كمعروضها اذ المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم
الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان داخلا
في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود
القدماء وجود الآلهة يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها
لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا
لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبني كلامه على حدوث
ما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله ولصعوبة هذا المقام يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى

وان اتفقا غير الواحد بناء على ما هو المشهور
من ان الواحد ليس من العدد من

وان دل

وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها
اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند
الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب
الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثق الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة
اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع
والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات
فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحوج
اليها تعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم
تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى
نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول
الفصل والمذهب المجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد
القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبق اليه الاشارة قوله فان قيل حاصل ان الغيرية
سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه
محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية
عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لا ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما
قوله اي يمكن الانفكاك بينهما هذا هو المنقول عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد
جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف في عدم او حيز فورد
عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي
عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين بهما
ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت

قوله وانما لا يحتاج الى قوله وقد استوثقوا
الحكماء وهو موجود في اصل نسخة

من تجارد الوهم للكون كل منهما تعديا بذاته
موصوفا بصفات الالوهية

يمكن ان يزيد ذلك التقييد بزيادة نفع
فاذا قال الجسمين القديمين اذ لا يتحقق
الخروج بدون ذلك التقييد

الشارح لما اعتبار ذلك القيد **قوله** والعدم على الازلي محال فلا يتصور بين ذات الله تعالى
وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة **قوله**
اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد انه ليس للعشرة وجود زايد على وجود وحداتها
التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجوداتها وعدمها عدمها وكانهم يقولون مثل ذلك في الصفات
ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم
ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم النقص ايضا في مثل
القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق الايجاب يلزم
كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فتفصوا عن ذلك بان صفاته تعالى
ليست بحيز ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات
عندهم انفس الماهيات **قوله** بخلاف الصفات المحدثة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات
ما هو عين للموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها
ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عايدا الى الاصطلاح
والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قوتصدوا الاثباته بالبرهان والمشهور
استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة
تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال
لو تم لدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها **قوله** اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم ايضا
لما استحال تحيزه تعالى يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما
بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود
كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه
اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين

هذا البيان احتراز عن تاول المتشابهة بالموضوعية توهم كون الانفكاك في جانب الصانع

اذا كان

اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حالا عارضه والا فيمكن انفكاك
الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور
الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم
احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المعدوم نسب الانفكاك اليه
وايضا لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز في المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب
الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم
او حيز قصاصا عن المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد **قوله** والذات بدون الصفة
فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ
من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا ما حكاه من تخصيص الدعوى
بالصفات القديمة ولا على ما حكينا عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية **قوله** ظاهر
الفساد لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل
واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه **قوله** المراد امكان تصور وجود كل واحد منهما مع
عدم الآخر او حاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل
بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن
فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة
بين الصفة والموصوف **قوله** مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لما عرفت من ان وجود
العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون التصديق
بوجود محله فيه **قوله** وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا
لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافي ما سبق من انه يمكن
ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده
عاريا عن معلولية فتامل **قوله** بل بين الغيرين بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة

فاذا انفك الصانع في الوجود فانفكاك ذاته هو باعتبار عدم العالم فكان منشأ الانفكاك في جانب العالم فنسب الانفكاك اليه فلم يكن من الجانبين بل كان سواء كان في العدم او الحيز في جانب العالم تامل م

هذا رد على الشارح في قوله انه يفيد ذلك وينبغي ان يكون الانفكاك في قوله اذا تصور التصديق بوجود العالم بدون الصانع عاريا عن المعلولية بطلان يقال ليس المراد ذلك بل نفي عدم الانفكاك على التقدير بما مل م

بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره
من ان الغيرية من الامور الاضافية قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح
الحمل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اي ارتباط
يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها موصوفا نعم في الوجود
وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس ان نشير
الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان
تنتزع من الشيء الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة
في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية او عدمية صورا اشتق مطابقة لها ولافراد الموافقة له
في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها
لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة المشاهد بها
بوجه ما حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتسفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان
مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة مفهوم من المفهومات
لشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها
آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور
فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة
احديهما للشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا ليصدق القضية
وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي حقيقة تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة
عن تينك الجهتين فاحسن التدبير في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل
الشبهات الموردة عليه تنفعك في مواضع اخرى قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد قد نص
عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل
وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا لما ان هذا القدر كاف لغرضه

معنا

هعنا كما لا يخفى قوله ولا يخفى ما فيه فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء
من اجزائه قوله تنكشف المعلومات موجودا كان او معدوما محالا او مستقبلا حادثا او قديما
متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل
لله تعالى لما عرفت من ان المقتضي للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضي للعالمية ذاته مع نسبة
الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات
على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي
وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه في تقرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا
وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال هذا
متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات غير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الآن تغيره
لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه
ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة
له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن هنا ذهب ابو الحسين
البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لا نفس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق
ويتعلق بانه دخل قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة عند المحققين
تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق
لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبة الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور
او عدمه عند القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد
ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود
المقدور لا في الازل لوقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام

كون التعلق هو الايجاد والاخراج فهو بل التعلق
الذي يترتب عليه الايجاد ويحصل منه

المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الوجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين
ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجيء تفصيله قوله توجب صحة العلم لم يقل والقدرة
كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز واقحم لفظ الصحة اذ الحيوة لا توجب العلم قوله
والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لخفاء
وجهها على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ
القوي فالثاني بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأتى عليها
ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة
قوله فيدرك اي المسموعات والمبصرات ادراكا تاما على سبيل التخيل اي ملاحظة المحسوسات
بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول
الهواء بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة في مقعر مجلوة الطبلة كما في سمعنا
ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا
محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى
متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما به
في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات اشارة الى ابطال تمسك
آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم
من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المسموعات والمبصرات
وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم بل المنقول
عن الامام ان الفلاسفة والكعبي وابا الحسين البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى
لسائر المحسوسات اعني الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح

المقطوع

المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس
والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري
لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج
الى صفة اخرى هي مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة كالقدرة وراء التكوين فهو
قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بعد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة
وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع اما تساوي نسبة القدرة فشيء ظاهر لم ينكره احد واما كون تعلق العلم تابعا
للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شيء معين لا بنفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك
في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بقضية لمصلحة من المصالح
فيفعله لكن الاصح قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة
لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك
بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص وترجيح على ذلك
انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك ما لم يحصل
لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان
لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم
تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى
للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق
الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان
تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه
لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما امكن ان يقال فيه
ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق بالبتة بل بمعنى انها لا تحتاج

في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتامل **قوله** على من زعم
ان المشيئة قديمة زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث
من حيث يحدث واما ان الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون
قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل **قوله** ومن زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ينسب
الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادة فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى
فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال الكعبي فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره
بالعلم بما في الفعل من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا
من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغي
ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قال ولا اعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا
لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق
المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر **قوله** ولو شاء
لوقع لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان وقد تلقته الامة
بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاء عدول عن الظاهر
من غير دليل **قوله** وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع
نسبة ما هو علم بارتفاعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه
بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا
من ذلك غير حاصل له فانما يقال من ان ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم دون سائر اقسام الادراكات
غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على
الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسي وكشف عن ماهيته لخفائه فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة
واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجيء من بعد اسطروا اعلم ان الكلام النفسي على ما ذكر من تصويره عبارة

عن مدلول

عن مدلول الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي اي المعنى الحاصل
في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المرادفة من لغة او لغات بل بما يدل عليه بغير العبارة
من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظي قائلا ان المعنى
الذي يجده من نفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام
واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ
متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل **قوله** كمن امر عبده قصدا
الى اظهار عصيانه اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة الامر اي
ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه
الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعتبر به عما يدل عليه
وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما
وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون
متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد
كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم
ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب
المواقف وهذا الكلام بعذافيره عايد في صورة الاخبار على الوجه الذي سبق فتدبر **قوله**
وتواتر النقل عن الانبياء فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات
التي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال
الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات
الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في شيء من ذلك
الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا وهذه مكابرة نعم يتجه ذلك في الكلام على ما صرح
به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد احتقدنا في توجيهه وتمشيته

ما امكن وهذا امتن وامكن قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام في غيره كما يزعمه المعتزلة في معنى
كونه تعالى متكلما قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره
عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان للخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر قوله
لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون الحرف الاول بديهي وايضا مصوت ومنه صامت والمصوت
لا يمكن الابتداء وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت
متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق
على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر قوله ومع ذلك فهو قديم اذ لا يجوز قيام الحوادث
بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى
فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالة من قدم المؤلف من الاصوات والحروف
وقال رحمه الله ولا رأت الكرامية ان يعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول
الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان
قائما بالذات فهو فاعل بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام
النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام
اللفظي وضده قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ الدليل الاول
خطابي ويرد على الثاني في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلق يريد ان تلك
الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه
فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر

يصير

يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي
وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي محال
وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجيء الجواب عن دليله قوله وذهب بعضهم الى
ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام
والنداء قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض
لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل
واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام
ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة
فتدبر قوله كما اذا قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذه الصورة
هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته
فيقول لمن حضره عنده اني آمر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فيبلغوا اليه امري بل ربما يكتب
ذلك بخطه ويأمر برفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده هو العزم
على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وخفة بل كتسا وحزما واما الخطاب
الشامل للموجود والمعدوم كادام النبي عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان بناءه
على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم قوله والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد
عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره
وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل
زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني متأخر
عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول
تعلقا ازليا لا يتغير ولا يتبدل وعلى الثاني لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بالنظر الى زمان آخر

وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباره قوله ليلا يسبق
الى الفهم وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
الاصول والفقه فلم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها قوله
جهلا وعنادا قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان
الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
قوله من التأليف والتنظيم المراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها
مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسبما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا
دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب
التفعيل من الدلالات على كثرة الفعل فقد روي انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء
الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزله منها الى النبي عم نجما موزعا في ثلث وعشرين
سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولانك ان الكلام والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء
البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع
والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكفيه حادثا قوله الى غير ذلك كالشامل
بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات
وتميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وانه لذكرك ولقومك والذكر
محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم
صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ولم يصح ذلك لغة شرعا قوله فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في
الاعيان بيان العلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنظومة والمخيلة ونقوش
الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لهما وصفا عارضان

حقيقة

حقيقة الآن الاول منهما وجود اصيل يترتب آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني
على تقدير ثبوته وجود ظلي لا يترتب اثاره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين
لما نسبا اليه حقيقة بل ما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظن ان حدوثهما لا يستلزم حدوث
مدلولهما قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنظومة والمسموعة
اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة
وكذا الكلام في قوله او المتخيلة وقوله او لانكال المنقوشة ومن خفي عليه اعترض بان هذا جواب
آخر لا تحقيق لجواب المص ثم اني اراك بنقد ملك من التحقيق الذي اورد لتلخيص جواب المص ان
مرادهم من الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي فلا تكن في مرية من ذلك قوله ولما كان دليل
الاحكام قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية
الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا
اشار الى ان المعنى المجازي لما كان هو المناسب لوضعهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه
فلا يخفى في ذلك ما ذكرناه قوله فموسى عم يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل منا
قد سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عم باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له
من غيره رجل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع
كلامه الازلي من غير صوت ولا حرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف قوله فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة يعني انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه
مجازا وتعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو في لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى
امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع قوله
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة
لله تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف

لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم يكن قدرة مثلها على انهم
لا ينكرون قدرتها ويجعلونها من ترتيب النظم وللقصور عن التحدي الزامهم لاطلب اتيان مثلها
حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة
والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع
الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها
لدعوى النبوة كما هو المشهور **قوله** انما هو باعتبار دلالته على المعنى فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل
بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني
مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يعود استعماله في معنييه بطريق الحقيقة نظرا
الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك **قوله** من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه يبقى الاستحالة
قوله بل يعني ان اللفظ القائم بالنفس ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وصفي وهيئة
تاليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية
والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود ويعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها
مشروطا بانقضاء البعض كما في القرآن فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها
لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها
هناك معا لازم لذاته تعالى دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود
الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه
وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه
في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير
والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتب لا يبقى فرق بين ما

هنا زائدة على الخيالي

وملع ونظايرها وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان
غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه
وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه
بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ هذا
مسلم لكنه لا يضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب
الوصفي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وصفية
او دوقية بل المقصود منه تعاقبها في الوجود كما عرفت قد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان
اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن
والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا
الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا
بازاء اللفظ المنظوم فالتردد عايد بشقيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم
باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار الشارح انه اسم له لا من حيث
تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب
الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب
النوع عن فرده وان اريد سلب كون اللفظ القرآن موضوعا بازائه وبخصوصه او سلب كون مسمى
القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية
الانسان نفس زيد **قوله** الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى
فيكون قايما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازلية **قوله** لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه من الاعراض اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر
على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه **قوله** فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل
قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين يكون بالنسبة الى تكوينه

اي لا لشخص القديم القائم بذاته تع ولا لنوعه سه

اذا اسم للمؤلف المخصوص القائم بنفس الحافظ لا من حيث تعين المحل تامل سه

لكن اطلاق على ذلك الشخص القائم بذاته لا بخصوصه مجاز اذ لا قوى امارات المجاز صحة نفي نوع الحقيقة

هذا اشارة الى ان متعلق الاطلاق محذوف والمتعلق عليه المذكورة في الشرح متعلق بالتعدد تامل

وسمّي ان التكوين غير المكوّن ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به تعالى ازلاً تعلق بوجوده
نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصّه قوم بالواجب تعالى
وتجويز ذلك في غيره يسدّ باب اثبات الصانع **قوله** لوحدث لحوث اما في ذاته لم يلتفت الى
المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف
البعض تكثير الادلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل على المطلوب دونها **قوله** ومبنى هذه الادلة
اه اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه
خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق والتكوين والايجاد اشباهها من الامور الاضافية
واما الثالث فلان الاضافي ما لم يكن موجودة لم يحتج في تجددها الى التكوين واما الرابع فلما مر
في الوجه الاول **قوله** وميتا ومحييا فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق
والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافيات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ
من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافيات
مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل
والذي يخطر البال ان التكوين هو المعنى الذي يتجدد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمنفعل صلاحية تأثيره
فيه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل سواء تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى
المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمايزة بنفسها عن سائر الذوات
هذا على رأينا واما على رأي الحكماء فالقادر لفعله مبادٍ معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ
نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزءه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا
واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى الذي يرتبط
به الفاعل بالمفعول معنى واحدا ايضا بذات الفاعل مشترك بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما

بالوجو

بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا
بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يتم الانسان فلسنا ننكره لكنا ننكر الموجود
قوله فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها
صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخص
احد الطرفين **قوله** ولما استدل القائلون بحدوث التكوين اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين **قوله**
والمكون حادث بحدوث التعلق قيل الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل
بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من الوجود وسيجيء ان القول
بتحققه بدون المكون سفسطة وحمل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم وكل
جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين اي الايجاد لا نفسه **قوله** وما يقال
اي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون **قوله**
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون
نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هي الامكان على ما صرح عند المتأخرين
قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يستند الى
المختار وقد عرفت ما فيه **قوله** ومن ههنا اي مما ذكر من ان الحادث عندهم ما لوجوده بداية والقدم
بخلافه جعل ذلك التفصيل ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى **قوله** والحاصل
تلخيص الجواب المص بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب **قوله** فلا يندفع بما يقال عاد فرغ عن تحقيق
جواب المص اشار الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه
لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف
المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان

التكوين من الاعراض الغير الباقية قوله وهو غير المكون هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه
الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة
بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يكن مواطوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح
رحمه الله بما سيجيء قوله لان الفعل اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الخلق والايجاد ونحو ذلك
في صفة التكوين قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده
هو الواجب قوله سوى انه قدم منه اي متقدم عليه قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول يرد
عليه انه لا يصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود
فما ذكره يقتضي عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه
ويمكن ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى
حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها
وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء
عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث
بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عباراتهم ولما كان وجود الاشياء
زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس
سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل
والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج
وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي قد عرفت
ركاكة تأويله وما هو الحق فيه وظهر ذلك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق
ذلك في موضعه قوله والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة هذا احد قولي النجار وقوله الآخر ما سبق
من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما مال رحمه الله

من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه
الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها
علم بنفع في الفعل اذ لا يصح قول المص صفة لا تعالى ازلية قائمة بذاته رد لها فتأمل قوله دليل على
كون صانعه قادرا مختارا فان من امعن في تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم المودعة
فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا
لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير
ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من ان العالم من حيث قبوله
للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه
فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا يلزم ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون
العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة قوله ولنا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي المسماة بالرؤية فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون
المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون
هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه قوله بمعنى
ان العقل اذا خلي يعني ان العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عنا على الوجه المذكور
بل يقضي بصحته وجوازه ما لم يرد عنه قايم البرهان وللاصل عدمه وقد ثبت ان رؤيته لا تمتنع عقلا
ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم
لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو
مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقامات اولية لا نفرنا لخلاف الخصم فان مقالتهم موسسة على
ادلتهم فينعدم بانعدامها قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم اي مدرك بالبصر
خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئية حتى يلزم
المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لا يشتبه بل تنبيه عليه ازالة لنوع خفاء يعرض

من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه
الحال بينهما ومن هنا ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان
للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذا رايت شيئا من بعيد اذ لا انكشاف للالوان والاضواء عند البصر
وسيجيء هذا الكلام تتمة قوله اذ لا رابع يشترك بينهما ويتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم
فسقط ما يقال من ان مطلق التغاير اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلولية
والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما قوله ولا مدخل للعدم في العلية اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون
متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التاثير
صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بانه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع
بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات
المرئيات فلا يتصور هنا كاشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر في نفي
كون العدم جزءا من علة الصحة او نفسها قوله ويتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى على ما هو
مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية ولما لم يثبت كون حق من خواص الممكن شرطا ولا كون
شيء من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية او المانعية انما يتصور بتحقق
الرؤية لا بصحتها فتدبر قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا قال رحمه الله فان ما لا تحقق له في الاعيان
لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان قوله
فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري فاندفع به السؤالان
الاخيران واعترض عليه بان كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك
صالحا لان يتوصل الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة
المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست

الا الوجود

الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب لمذهب الشيخ
التزام صحة الملموسية بالنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية
بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية
في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتامل قوله والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه يصح ان يقال
ان انعدام المعلول الاول انعدام الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والممكن ممتنع والسر فيه
ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر
وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم
وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب
ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه منها ان موسى عم لم يسال
الرؤية تجوزا بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر فصار
معنى قوله ارني اجعلني بك عالما علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر غير دلالة ينبو عنه
مقامه اما اولا فلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا
فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عم كليم
الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكك في هذا بان المراد
من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهوية الذات والكلام لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب
ان اريد بالعلم بهوية الذات انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها
وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته
وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه قوله واجيب بان كلا من ذلك
خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الاية
تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه قوله

موسى م ان الرؤية ممتنعة فلا وجه لارتكاب طلب الجهة بل كان يجب على موسى م المبادرة الى
زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة حيث قال انكم قوم
تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو
كفر عند اكثر المعتزلة قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع لان السائلين لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ومن لم يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا
وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره م وكيف يصدقونه في ذلك
وهم يقولون انك ساحر كذاب قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فيه تأمل فانهم جوزوا
رؤية اعمى العين بقة الاندلس والمعنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية
المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط شرائطها وان كان يكفي
في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان يكون
بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية لا في
الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا
قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية المرئي
ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا
لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول
ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم
قوله لا يجب عند اجتماع الشرائط واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها قوله
والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد
والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر
تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي

على الادراك

على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا
ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون مواجهة وانطباعا
مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتجه بطلان قول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة قوله كالعدوم
لا يمدح لعدم رؤيته وما ظن انه انما لا يمدح لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح
بجهة لا يقتضي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصنام
والروابي بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتحقق
بجوازها عقلا الا التجربة من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم
مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما يمدح بطلانا هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يوحش الابصار
ويردها بالخيبة والبوار وما ورد من تنزيهه بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني على ما تقرر
في الاوهام من ان كل من صانع ملك معبود فله صاحبة وولد والوجوه وخول معاون
ومعارض ولهذا جعلوا الله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه
جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه قوله مقرونة بالاستعظام والاستكبار
كما قال الله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك امرا فحشا في حقه تعالى وتجاسرا
عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبي م واتيان بمعجزة
تدل على صدقه ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزته وقدرته دون
قدرة فان رؤية اشرف كرامة اعده الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير
مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اهل ايمان ومع جحود وتعنت
لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فلم جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز ادل

قوله يكون بالقلب دون العين يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات بحسب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك قوله لكان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبيره فهو في ضمن ذلك يتدارك على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يستثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حاول مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزاهير ونقرات المزامير لا يتبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير قوله وما تحتاج على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ما تكلف ما هو خلاف الاصل فيكون ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة الحاصلة به شايع ذايع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه

والجاد

والجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اي المضروب فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثاني وهو المراد ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه قوله او معمولكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول ما يعلمون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمهما الا عند من يقول بعموم المشترك قوله اي يمكن بدلالة العقل دفع ما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجري على عمومها لان الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه توضيحه بان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عداه المخصوص كما حقق في موضعه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من المراد خلق الاعيان قوله لبطل قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه عدوحا على افعاله مذموما عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور لا للمدح او الذم عليه ولا لاستحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكره الشارح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان

الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب
الاحراق على مسيس النار قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني قوله تعالى كن كما دل
عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد اعلم
بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان اي تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعرية له
عن نقصان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه
اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه
القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لا يزال فعليه البيان قوله الكفر مقضي لا قضاء وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى من خلقه اياه
على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا يتنفع
به وله نسبة اخرى الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه
واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو عنها قوله هو تحديد لكل محدود بحده الذي يوجد به
لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر
مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه قوله
وهذا شنيع جدا فان حد الله والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتعقي
عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برعبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا الاكراه واضطرارا فلم يدخلوا
ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات البعيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة قوله
دخل على الصاحب هو اسمعيل بن عباد صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب
الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلث مائة وكان
غالبا في الرفض والاعتزال راغبا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره قوله وقد تمسك
من الجانبين بالآيات اما من جانبنا فمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الا يريد ان يغويكم ولو شاء
لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ط
لان افعال الله تعالى لا يوصف بالظلم على اي وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان
ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا
منها اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلا لهم فقد قال رحمه الله ان العبرة
القصوى لهم في ذلك حمل المشية في الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها
تحيروا وانقال العلاف خلق الايمان في العباد من غير اختيار فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن
هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان
واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها
ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار
كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا قوله لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية
خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعل بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة
يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة
الاولى نعلم ان الاول باختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني
فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري واما
ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته او لا تأثير لشيء منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة
معزولة هناك فلا بد من استعانة بامور آخر من دلالة العقل والنقل قوله لو لم يكن للعبد
فعل اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات وعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها لا يقولون
بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله ولا اسناد

الافعال التي يقتضي سابقية القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه
وان كان باعتبار اتصافه بها لا صدورها عنه ولهذا صار اسناد مثل صلى وصام الى العبد
حقيقة ولم يجر اسناده اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون لمحله اختيار في الاتصاف
وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسناد افعاله اليه حقيقة والحق انه لا دخل
لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء وانه عايد الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر
الحال ... والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر
متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تع وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع
وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تع خالقا لافعال العباد بقضائه
وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعني الكفر واقع بارادته تعالى فيكون
واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله
بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار
يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع لان قبله وحاصل جوابهما
منع مدارهما فان تعلق ارادته تع وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا في الازل
لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان ... اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب
قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك
فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي باعتبار استمراره واما ان الارادة
من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الغمول وكلام الشارح
مبني على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض ... فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
ضرورة ان الله تع اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار

والاتصاف

والاتصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعها فيما لا يزال ولو كانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى
متعلقا بانتفائها لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم
وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث
على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق
الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا اعتبار قوله وايضا منقوض بافعال
الباري تع فانها اختيارية باتفاق الملتين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة
له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر
ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد
لا يتوقف على ذلك قوله احتجنا في التقصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مباحث علم الكلام
وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر
المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله
تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة وردّ بان الضروري
وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وتعصبت
طرفا منها باحوبتها واخذت الجبرية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة
وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدق ما عدا الطائفتين
للجمع بين المقدمتين فقال الاستاد افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما
مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد
بصفته اعني كونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته
لما امره الله او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب
بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة
ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح

رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان القدرة
العبد تعين احد طرفي الفعل ولا يلزم منه وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه
نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى
في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى
الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا
فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع
ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه فينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى ومل
وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفاوت النفس
الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه
اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب
عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل
اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم
في اثرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له
وترك ذلك وينبغي لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الباري
بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة
الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها
بتوفيق الله بان يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى
بالقصد والارادة وينبغي ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس
من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل في الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها
ولقد نبهناك بهذا التطويل على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب
والله الموفق للصواب قوله مثل ان الكسب وقع بآلة متناول الآلة الظاهرة كالجوارح

والباطنة

والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والموفق بآلة وانما صفات الله تعالى آلة قوله والكسب
مقدور وقع في محل قدرته اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب
اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعاله من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير قوله والكسب
لا يقتضي انفراد القادرية اي في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب
في ذلك قوله وكفعل العبد ينسب الى العبد فان قلت كل منهما منفرد بآلة من الخلق والكسب
خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بآلة من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يشترك
غيره بخلق شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك في شيء من المذهبين
قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت
الحسن والقبح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه شيئا
والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيف ولم
قوله لينتقل المباح فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا بقضاء الله قوله
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل انما فسر تابعا لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الآلات
كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك
الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة
هي ادنى ما يتمكن به من اداء المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب
اليسر على الاداء كالغناء في مال الزكاة فنقول والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لو هم انه اشارة
اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس
الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله
يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العقلية الى معنى الشرطية على
ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقول الجمهور

على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد **قوله** وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل فان قلت كسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى
صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل
بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها
قلت لما جرى عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة
حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ
قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا لم يترتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط
ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره **قوله** والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا
ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون
الاستطاعة على اصلنا **قوله** فعليكم البيان لهذه الدعوى فانا نمنع وراءه منعا اذ الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول
بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها **قوله** لاستحالة ذلك على الاعراض قيل عدم
حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية
والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءا من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط
على ما سيشير اليه **قوله** ومن ههنا يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب
الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي
هي مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة
ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان
والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ
على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

القائل السيد الشريف في شرح المواقف
معترضا على ترجيح الامام

ان يقال

ان يقال اراد القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا وجه دفع **قوله** على مقدماته صعبة البيان
قد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل
ان يقوم المعنيان لعين ويكون لاحدهما تعلق تام بالنسبة الى الآخر **قوله** قلنا المراد
سلامة اسبابه وآلاته يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها
بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق
المصادر على الهيئات التابعة لما تدل عليها من الاحداث مسلك ملحوظ لهم وتلك الهيئة هي صفة
المستطيع بلا شبهة فلا اشكال فذكر الاستطاعة عبارة عنها **قوله** فلا تم استحالة تكليف
العاجز فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة
بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك
الحال عند سلامة الاسباب فاتفقت مقارنتها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادته بمثل
ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف **قوله** ولا يخفى ان في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان
الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح
في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اي ليس مما يصح
تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل وفي الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر
فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف
تعلق القدرة بالقدرة او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان
والكفر مقدور وليس كترك خلق الاجسام **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه
اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على الطاقة ليس مما اتفق
عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده
الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة

تعلق القدرة الحادثة به نفسه وان لم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي **قوله** لانه لا يقع من الله تعالى
شيء يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو راي بعضهم
ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه ممتنع
لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به
فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدقه بل يموت كافرا فتكليفه
بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه بوجه
انه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة
تصديقا يقينيا تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيب في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض
عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب
بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح
بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر
قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيب اي عدم تصديقه في شيء من اخباره
تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد في نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه
الا خرق العادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجدان
بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال
انقلاب العادة لا يضر وفي نظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا وان
ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضهما
بقضاء العادة ولا يضر في ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه
في غاية الوضوح **قوله** مع انه يلزم من فرض وقوعه يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره
بوجوده **قوله** قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الاسار
الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاق **قوله** لا صنع للعبد فيه اصلا فيه بحث

لانهم

لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة كسبية عندنا وسيجيء لهذا زيادة
تفصيل في بحث الايمان **قوله** فلا استحالة الكسب بما ليس مما يحل القدرة ومن المعتزلة من امتنع
عن القول بالتوليد فيما ليس مما يحل القدرة الضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكره وعدم الكسب
في المتولدات على رايهما فتدبر **قوله** ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يمكن
من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب
فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن
من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدوريته للمسبب **قوله** اي الوقت المقدر لموته
يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر
عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل
من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره **قوله** لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القائل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو
الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل
جميع مدة حيوته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل الدين رأس
الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد
حيوته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب
انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد **قوله** من غير تردد اي من غير تقييد بعدم القتل
ونحوه **قوله** واحتجت المعتزلة المذكورين في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل
القاتل وما ذكر في معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان الموت
بالتوليد استدلالي جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجا لا تنبيها **قوله** والجواب عن الاول

ان الله تعالى قال هذا الجواب يؤدي الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين
لكن بسبب صدقته يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضاً انها اخبار احاد لا تعارض
القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته للملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله واليه الاشارة
بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **قوله** ان للمقتول اجلين القتل والموت وزعم
ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد
توليداً فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل
والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد
قوله وهو وقت موته يتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية بيّن قالوا الرطوبة الغريزية
اي الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة
فهي دايماً تفنيها وتعين عليها في ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها
الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفاء الحرارة الغريزية
انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي فذلك هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب
اختلاف الامزجة وهو في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الافات
مثل البرد والجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج البدن
ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاضطراري
والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذي
علم الله فيه بطلان الحيوة باي سبب كان واحد عندهم ايضاً وما ذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضاً
لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج والحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطاً حقيقية لبقاء
الحيوة ونحن نجعلها اسباباً عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء
والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث

قبل

قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي **قوله** اسم لما يسوقه الله تعالى فياكله فيدخل فيه المشروب
تغليباً لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا اعرف واللغة اعم من ذلك ولهذا
قالوا فينتفع به بدل فياكله واما تسمية المنفق رزقاً على ما دل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
بناء على انه بعد ان يكون رزقاً قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد
للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روي انه ص سئل اي الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت
صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان
لفلان **قوله** مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق في اصل العطاء مصدر قولك رزقه الله
اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى **قوله** ان لا يكون ما ياكله الدواب قبل العبيد والا ما رزقاً
ويرده قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقاً **قوله** وعلى الوجهين ان
من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلاً وهو خلاف ما اجمع عليه الملة بل ظهور المعتزلة كذا في المواقف
وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه
كثيراً من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل شيئاً **قوله** ومبنى هذا
الاختلاف ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان تركب قياس من الشكل الاول هكذا
الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم
والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام
ليس برزق فنحسن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد
والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد يكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى
الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجباً عند الحاجة مستحباً عند قصد
التوسعة على نفسه وعياله مباحاً عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراماً عند ارتكابه كالسرقة
والغصب والربوا **قوله** بمعنى خلق للاهتداء والضلالة تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازماً مثل
الاهتداء فيكون بمعنى الارشاد اي سلوك طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الغي والضلال بمعنى سلوك

طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله
للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيبك لاهتدائه بوجه ما آل
معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة وتعريفهما وكذا آل معنى اضلة الشيطان الى دلالته
على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب
حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى اضل ثم انه قد ورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه
تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى ولم يقع منه شئ عند مشايخنا حلولها عليهما اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا
الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا
ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب
على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية
المنسوبة اليه تعالى ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد العقل الى طريق الجنة فى الآخرة
على ما هو المسمى الطارى للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسمية ضالا او الاضلال
والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها
ليس مضافا اليه تعالى دون النبى وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة
الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى
مجازا لمقارنته باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد
نفسا وبناء على ما سلف فساده قوله ان الهداية عندنا خلق الاهتداء معناها الاصلى وذلك
فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومن هداه وعلم يهتد مجازا اى بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه
بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله وعند المعتزلة بيان
طريق الصواب اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ
من موارد استعمالاتها على اصلهم كما لا يخفى قوله وبقوله عم اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق

ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى والنفيه عنه عم ويستحيل ان ذلك ينافى
طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام مهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه
اعنى قريشا او انه لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه
او اهدهم من بعد بناء على ان العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا
مدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى
الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا قوله وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية اى
ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على
طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر
فيما ينسب اليه تعالى قد تبرهد الله قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا
بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم
فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل تكليفه
فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه على المنزلتين لنا فلم لم يفعل ذلك
بمن مات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت
فرعون وهامان ونمرود وبخت نصر وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح
عن الاخبار له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله قوله اذ قد اتى بالواجب يريد ان
ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد اتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه
فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه
فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتامل قوله وجوابه ان منع ما يكون
حق المانع يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة
على ما ينبغى وبلايم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا يظن
انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فلا فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور

في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع تحقق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل
او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم
العقل بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة قوله ثم ليت
شعري هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اي فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرت
حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخيرت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده
اذا كان مردفا بالاستفهام اي ليت علمي بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام
ايضا كقوله ليت شعري مسافة بن ابي عمرو وليت بقوله المخزون اي اليجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب
ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في لك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى
مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع
خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده
فالصواب ما ذكرناه اولا قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس
الوجوب الشرعي قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار
وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد
من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر
فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما بدلا عن الآخر
نظرا الى رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا
باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى
بوقوعه فانا لم نقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار
به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تع فانه راجح
مطلق في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن هنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت
انهم قد تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول قوله الظاهرة العواري العيب يقال سلعة ذات

عوار

عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه اي في عذاب القبر
اكثر قوله فالتعذيب بالذكر اجدر تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا قوله
وسؤال منكر ونكير هما ملكان سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور
يقال نكرت الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلق والعيا ثيان تسمية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا
المنكر ما يصدر من الكافر عنه تلجلجه اذا سئل والنكير تفريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار قوله لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد انه ليس امتناعها دليل من جهة العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل
السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدالة عليها قوله قال الله تعالى النار يعرضون
عليها ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم عرضهم على السيف اي قتلهم به وهو قبل يوم القيمة
بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقب اغراقهم
فيكون في القبر قوله وقال اي النبي عم يثبت الله الذين آمنوا نزلت اي هذه الآية في عذاب القبر
اي في شأنه وان الله تعالى يخص المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف يثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل
وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله الخ قوله الى آخر الحديث يعني قوله
عم فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه
الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت
مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فتلتئم عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك قوله لان الميت جماد لا حيوة
له ولا ادراك فتعذيبه محال والصورة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسألة فرقا فانكرت فرقة
عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز
تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجمع الآلام في جسد الميت

فاذا خبزا حس بعاد دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا
في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت جمادا
وكون الموت ضدا للحيوة وجعله آفة مكلية منجرة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة
قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه
للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم **قوله** يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء هذا مختار
القاضي واتباعه او في بعضها على ما اختاره بعضهم **قوله** والماكول في بطون الحيوانات اذ الحيوة
عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها
او في بعضها وان لم يبق فيها جزءان مجتمعان اصلا **قوله** بان يجمع اجزاءهم الاصلية فيه اشارة
الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فيحشر مجامعها وتأليفها
تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج
الى تأليف ثان لا معادا ولا مبدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم
من قال ان اجزاء البدن تعدم بر متها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف
اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينتهض
دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبني على ان الروح مغاير
للبدن لا الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام
لطيفة خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد فيه على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه
رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين **قوله** مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به
فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات
فمن اراده فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشيء

لكن

كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه
بين زمانيه وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتداء بالعوارض الغير المشخصة
وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود
في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يرفع التخلل لعدم بين المشخصات
ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يرفع تخلله بين الشخص الماخوذ مع عوارضه ونفسه
فان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاتها ونفسها
فمساده ظ اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي بصحة التخلل وان اريد انه
لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع في انخلال فلا تخلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان
بقائه ومجرد بقائه يتخلل بين زمانيه وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه
فجواز جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذي بصيرة **قوله** لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية ويعيد اليها الارواح وليس في هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى
لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا
عن حجة **قوله** انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره صفة كاشفة للاجزاء
الاصلية واظهر منها انها الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد
ببديهته ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن
متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي **قوله** والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل فان قلت اذا صارت
الاجزاء الماكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء
عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت لم

نقوض روحين الكلا طول عمرها لم الانسان وتولد منهما ولد قلت للماكول جزء اصلي وفضل
فيجوز ان يخلق الله المني الامن الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء
الى مستحقه قوله وان الجهني حرمه مثل احد قيل لا يجوز ان يكون ذلك من انضمام الاجزاء من خارج
والا لزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم
القبح ان المعذب هو الروح وهو انما عبارة عن الاجزاء الاصلية ولما مغاير للبدن بالكلية فلا
اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم
ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بما له مقدار على ان
اصحاب الجزء لا يقولون به قوله لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء اعلم ان التناسخية
منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول
بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما
يتصاعد فتتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما يتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال تخصها
وربما تتنازل في ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها الردية وردائها الكسبية فمن خالد على
ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح
ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ في شيء قوله والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته قال ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة
لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع فكما في قوله تعالى واما من خفت
موازينه فلاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة
الامر وعظم المقام قوله وقد ورد الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن حين سئل
عن ذلك ويدل عليه ما قال عليه السلام في ساقه حديث طويل فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة
فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فتوزنان قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء

بالكتاب

بالكتاب يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لا ذكر الكتاب ومعلوم انه
للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به قوله والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى
معللة لعل فيه حكمة لا نطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمه يعم امثاله فليطلب من موضعها
قوله والحوض اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روي انه عم قال
في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه
خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه
بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر
في الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس قال سألت النبي عم ان
يشفع لي في يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط
قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ
هذه الثلثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة
احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر
او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر واوردها
ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واوردائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة
على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب يكون بعد المساءلة والنجاة من النار
وقيل لا يشرب عنه الآن قد ذلك السلامة عن النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقد
عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل
على ان جميع الامة يشربون منه الآن ارد من الاسلام قوله موجودتان تكرير وتوكيد لان كونهما
مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين
مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة
عندها جنة المأوى وقال عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله

والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة قال رحمه الله
وعلمها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر كأن
يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار ونحوهما قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب
بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى
تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يلقى
من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه
ما لا يخفى قوله كل شيء هالك الا وجهه اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا
لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة
والنار فارجيتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى قوله واما المراد
الدوام بانه اذا فني منه شيء حي بدله يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه
فلا اشكال قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع
بان لا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه
بالكلية قوله الشرك بالله اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روي في رواية ابن مسعود
وان تدعو لله ندا وهو خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية
ان يطعم منه وان يزاني حليلة الجار مثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور
في شروح الاحاديث انه لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر
فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد
في لفظ الراوي قوله والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل يجب قتل
الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره

مما يقتل

مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا قوله وقيل كل ما يوعد عليه الشرع
ويقرب منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب قوله
والحق انها اسماء اضافية لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل
بظاهره على ان الكبائر مما زائد على الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم
ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واني يتيسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند
الفقهاء كل ما يوجب حدا قوله وقيل كل معصية اصر عليها ويقرب منه ما روي ان رجلا
سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس
في الجنة ولا في النار عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين قوله خصوصا اذا اقترن
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتران الكبيرة بدون
اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر بلا خلاف قلت ليس الامن وخوف العقاب
طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو او قدر تفاوت كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه يحتمل
ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة قوله لكونه علامة التكذيب اما اذا كان
بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف
ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده قوله وعلم كونه كذلك اي امارة التكذيب فعطفه على
ما قبله قريب من عطف التفسير قوله والتلفظ بكلمة الكفر سواء كان مدلولا لها تكذيبا صريحا
للنبي عم او لا قوله او منافق النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع
اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء
وهي جحره الذي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فانشق اي خرج ويقال النفاق ضربان
احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين ومحافظتها علنا قوله والجواب ان هذا
احداث للقول المخالف يريد ان ما ذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه في تسمية فاسقا لكنه ترك له

وهو اظهار الايمان
وابطان الكفر

زوبر قتل ولم يذهب عبد الله بجلد منزلة بين المنزلتين
متى الفسق وان قال انه منافق صح

من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين قوله فان الكفر من اعظم الفسق وذلك لان الفسق
هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكان الخروج عن طاعة الله تعالى هو
الكفر قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا
وحفظ الامانة والايمان الذى لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا
النوع فى فرد الكامل وان يقولوا القليل ليس منه ولا كذب فيه اذ خاصة اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لاعتبار خطابى قوله حتى قال عم لابى ذر لما بلغ فى السؤال روى عن ابى ذر انه قال
اتيت النبى عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله
ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر اى وصل الى
الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه قوله والجواب انها
متروكة الظواهر يريد ان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول
المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد من لم يحكم هم اليهود اذ لم يتعبد بالحكم بالتورية ولو سلم
عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ فيما انزل الله ولا شك
فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظ وفيه خزازة والاظهر
فعموم السلب بوكد وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله
فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله
هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن يكفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كمال فيه لقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد
حصر العذاب الفظيع او الحال على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل

التغليظ

التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع جواب
عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم
طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا
قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا قال ذهب
شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف
تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر
خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب
على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب
من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان
الادلة المذكورة فى الشرع انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة واما
ترديدية وهم اريد واباهل السنة فى هذا المقام قوله لان قضية الحكمة اى حكمها وموجبها التفرقة
بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز
نسبة الله تعالى لاخلالها عابثة بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز
التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ وما يقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة
حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة قوله نهاية فى الجناية هذا الدليل خطابى
مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه مع عفو يجب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية
فى الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله لا يحتمل الله
العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدرت
الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكم فيكون
المجموع دليلا واحدا فتدبر قوله وايضا والكافر يعتقده حقا وهذا لا يشمل المعاند كما دل عليه
قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم قوله وايضا هو اعتقاد الابد يعنى ان الكافر

ان العقل وان جاز ان لا يطلع على وجه الحكمة فى بعض افعاله تعالى لكن اذا اطلع عليه
ظهر ان الفعل وترك ظاهر ترجيح فعل ذلك ترتب عليه
فيما من الاحوال وشهد بان الحكمة فى فعله او تركه

يعتقد معتقد وهذا ايضاً خطابي قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته ولرعاية
ذلك لم يبان تخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله ما دون
ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشتركة
في تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر
فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا
مشركين وكان ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك
وسأل احدهم اذا لقي آخر أمسلم انت ام مشرك قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة اما الآيات فمثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا
ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعاً ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث
فمثل قوله عم في اثناء حديث ستر تعالى عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة
فجزاء سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض خطيئة لا يشرك بي شيئاً لقيته بمثلها مغفرة
وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل
الذكر قوله والمعتزلة يخصونها اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث
وقد رد علماؤنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق
المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع
العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة
فيصح تعليقها بالمشية ترك للاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار
جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة
والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصونها
عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لما يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا
النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة

اليه

اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق والاستحقاق عندهم بالصغائر اصلاً
ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بها قوله وتمسكوا ابو جعفر
لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر مقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون
العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص
بانا لا نم دلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا نزل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة والا لزم في
ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد
تناولها اياه جمعا بين الادلة قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهب الاشاعرة
الى ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعد به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف
في الوعيد لا يعد نقصاً بل كرم ما يتمدح به على ما دل عليه قوله واني وان اوعدته او وعدته لمخلف
ايعادي ومنجز موعدي واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي دون
المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل
بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامن النقض
وعرف الحال فيه واما قوله لا يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملأن
جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك
قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد صريح فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فيكون المغفرة
اخلافا للوعيد قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال
انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض
فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان
ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العفو كما هو المط

والعجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روي انه عم مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان
في كبيرة اما احدهما فكان لا يستنزه البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة **قوله** وذهب بعض
المعتزلة المشهور ان للمعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم
ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فيما متنافيان وكذا استحقاقاهما
ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط **قوله** واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر يرد عليه انه يلزم ح ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل
المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر
اي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر
اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا
كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجري الآية على ظاهرها ويخص منها
المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عفو عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر
ليظهر لتعليق تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة **قوله** والشفاعة اي المشفعة وعندهم
لا لم يجز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق
عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم **قوله** لم يجز اي الشفاعة لاسقاط العذاب
وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور **قوله**
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على ان لاستغفاره عم لذنوب اهل الايمان
نفعا والا لما امر الله تع به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة في اسقاط عذابها فثبت المطلوب
قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود
اذ الآية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة والتخصيص بالزمان ظ لان لا تجزي
جار على يوما اي فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال

تظاير

تظاير الكتب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي
فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهمة فيعم ايضا لو قوعها في سياق النفي
كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم ان والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا
جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار رجعا بين الادلة وهذا ما قال
الامام الرازي دليلكم لا بد ان يكون عاما في الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون
خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم
على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واقتصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر
في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام
على بعض ما يتناوله فهو مقتض للعموم لا مناف له **قوله** لا يستحقان العقاب عندهم
فلا معنى للعفو هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق
فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه
انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الكبيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق
بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه ههنا **قوله** لا يمكن ان
يرى جزاءه قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء
الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فانه رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الاجتناب
عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل
بالفصل اي مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون
المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه **قوله** وايضا الخلود في النار
من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم
بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود في النار وان يقال لا نم ان مجرد
الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على
قدر الخيانة فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا نسلم بطلانه قوله الجواب منع قيد الدوام في العقاب
والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا يكون خالصة وكذا المنفعة
تتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد
الخلوص ايضا عم ولو سلم فدوامهم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة
والمضرة الدنيا وبيّن ضعيف جدا قوله وهو الاستيجاب اي جعل الشيء واجبا كان المطيع
جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه
تع عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب
يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد
من غير وجوب فهو ان كان مسلما عندنا لكنه لا يجدي نفعا قوله والجواب ان قائل المؤمن لكونه
مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة
قوله فالخلود قد يستعمل يشير الى ان الشايع استعمال الخلود في التأبيد لكنه ربما يستعمل
في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح
تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم قوله ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود
واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار
لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية قوله افعال من الامن يقال امنيه وامنني غيري فالهمزة
فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقة آمنه التكذيب والمخالفة كذا
ذكره الزمخشري وقال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح
فلتضمنه معنى انقاد ولذعن قوله كما في قوله وما انت بمؤمن لنا هذا ليس باستشهاد بل تمثيل
فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل

فان لم تؤمنوا لا

فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك قوله وليس حقيقة
التصديق يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون كل
عالم بصدق النبي عم مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عم كما دل
عليه قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون والذين اوتوا الكتاب يعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك
بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل بما يتعلق بالمظنون والمعتقد
ايضا ولهذا يبنى العمل عليها واما ان ماهيته ناشئة فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجيء تفصيل مقالاتهم
ومنهم من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان الاول
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي العلم واما ما يقال
من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت
فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان
ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع
بت القول بانه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين
بدون التصديق كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيجيء ما يدل عليه لا في عكسه قوله من امارات
التكذيب والانكار الانكار القلبي كالانكار اللساني وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجري
على ما يفيده الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما
انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر
فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذا التصديق وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو في حكم العدم كما يمكن الباس وهذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق
مع تلك الامارات فلا منافاة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كما توهم قوله الا ان التصديق

ركن لا يحتمل السقوط اصلا يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار
فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى
يتصور سقوط ركن التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي **قوله** التصديق
باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما مر في كلام الامامين ولا نم المنافاة بينه
وبين النوم واما لانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو رأي
الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله عم نام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاشاعرة
ولو سلم المنافاة كما هو رأي الاشاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه
ما يضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار كنا من الايمان
انه لا يتم بدون الاقرار مرة ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها
ركنا مثل ذلك فتدبر **قوله** وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لكنه قد يكتفى بدليله
كوجوده في دار الاسلام وساير امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره **قوله** والنصوص معاضدة
لذلك انما جعلها معاضدة لا حجة عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت
صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب
لا عدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان
عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية **قوله** فان قلت نعم لكن الايمان هو التصديق
حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب
والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولا صح

استفهام

استفهامهم من غير استفسار ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه
لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل
اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لان
التصديق القلبي او عن مجموعهما **قوله** حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ رد عليه بان هذا
انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم
اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها
ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه **قوله** لا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وذلك لان الايمان
في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم
الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة
في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غني عن البيان **قوله** لا يكفي في الايمان
فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطرا او شرطا على ما ذهب اليه الرازي من اشتراط
المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزءا من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة
لكن جعل الايمان نفس الاقرار **قوله** ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان
قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل
خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجمع من ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف
لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو

التصديق

وحده وعلى ماهو الكامل المنجي وهو الذي عدّ العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم
للاول او للثاني قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه اي العطف بظاهره يقتضي
ذلك فيجب العمل به مالم يرد عنه قائم البرهان كساير الظواهر فلا يرد عليه مايقال لم لا يجوز ان
يكون عطفه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرة عليه قوله
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط
في الشرط يلزم اشتراط الشيء بنفسه والقول بان المراد بالشرط ح ماعدا المشروط عدول عن الظاهر
والقول بان المراد من الايمان في الاية هو اللغوي فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك
في جميع استعمالات الشرع ويمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر خصوصية
باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر قوله كما مر من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك من غير اذعان
وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور
وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال
النقيض فيه ايضا قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرايض ممكن في غير عصر النبي ع
وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بعامتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب
الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي ع
فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي ع فكلما ازداد تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكر من ان التفصيل ايضا ممنوع وقوله والكل مسلم وغير مفيد
وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة
وجوابه ان الزيادة يتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان الثاني ان كان
باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة قوله
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر اما اذا اريد بالايمان

مطلق

مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا كما ذهب الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها
وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض
منها من الافعال والروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب
ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكوة فلك رحمه الله
الآن الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد
بل تفاوت قوة وضعفا هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب
الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة والنقصان كثيرا تستعمل في الاعداد واما التفاوت
في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين
الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه قوله
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه
وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبي
غير كاف بل لا بد من الاقرار باللسان لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال
الذي اورد عليه قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح
التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان
عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهي عن القتل والاعراض
عليه على ما سلف بيانه قوله ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر تصديق
من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار
تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى بكرويون تكليف لا يكون مؤمنا فالصواب ان التكليف
بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه
سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار قوله ويؤيده قوله تعالى فمن جاءنا كان ايمانها

من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم
جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد
من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله موبدا
لاجمة لانه يكفي الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن اعم قوله ولا نفي
بوحدتهما الا هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل
اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما
وحدتهما بما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف
بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي
فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى
فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق فهذا
بالترادف قلت هو بيان لاتحاد موادتهما وحاصل معنييهما وهو لا يستلزم الترادف بقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان
غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول
ممن يبتغيه لا كل شيء يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع
والاصول بل ربما يختص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين
فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن هنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يشع دين
الايمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار
لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت
ان يكون المنجي بالطاعة مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقته والكان
مقصرا في ذلك ومن هنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر
ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دينا بل عن الانقياد والتسليم

وذلك

وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة
عن الطريقة الثابتة عن الشرع والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتامل قوله
وهو الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم
قوله فانه صرح في تحقيق الاسلام بدون الايمان وذلك لانه تع رد قولهم آمنا بانه كذب وهو
في قوة نهيهم ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح
نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم
اسلمنا لاستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا قوله وهي في الآية بمعنى
الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع
لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى
اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ
بكلمة الشهادتين واقام الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام
المص ولا الانقياد الباطني اللازم له كما يفهم عن كلام المشايخ فلا يستقيم الاستدلال لا الترادف ولا عدم
التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز
يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى والشك
فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يتاول حتى روي
عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبحها فمر به رجل فقال اتؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا تذبح
فكي من يشك في ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال اتؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ظاهر
الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى قوله بل مثل قولك انا راشد متى ان شاء الله
في ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى عما يكتسب بالاختيار ويبنى البقاء عليه في العاقبة
والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن هنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء

عن المنهيات ليس واحد منها شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا
في الحال او في حيز من الاحياز وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حيز من احياز كونه مكلفا
بل الحاصل منها هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتؤخر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة
تقوى وتضعف تزول وتثبت والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات
وقهر النفس الامارة وتبقى مدة العمر للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان
فهو امر آتي الحصول يحصل بمن هو ان الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول
قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء **قوله** لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
بديهيا ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا
فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس لسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان شيء من استنكار او استكراه قلبي او لساني بناء اذعانها ويجيء بالنقض
على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعوذ هذا الدعاء
صباحا ومساء اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم
فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعد النبي فلا جرم لا حد لحصول الايمان المنجي السالم عن شوب
امثال ذلك فلا جرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا اقرب لموافقته لما يدعيه الخصم
من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات **قوله** وكان من الكافرين دلت الآية على ان
ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عم حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه
ومنهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة
اي الوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم
يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد فالايمان المعتبرة غير مقطوع للحصول فيدخل الاستثناء
والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة
الاستثناء وليس النزاع فيها **قوله** دون الاسعاد والاشقاء فان الله تعالى موصوف

ازلا

ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادة
وشقاوته ومعنى قوله عم السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه
يختم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء الابدي من علم انه يختم بالشقاء ابدا
فطرة وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة عليه **قوله** يعني ان قضية الحكمة
تقتضيه اي تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفضليا وشيئا
عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله
تقتضيه تزاحمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض
باحتمال ان يكون عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء
العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله **قوله** وليس بممتنع كما زعمت
السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن للرسل ان يعرف
ان من قال ارسلك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من ان لا طريق
للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم
بنبوة آدم وقوم بنبوة ابرهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي
يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل رد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد
بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم **قوله** كما ذهب اليه بعض المتكلمين يريد بهم
الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له
العلة فان ارسال عندهم مجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية لمصالح العباد والحكم على سبيل
الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر
من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل
الكريم لا يأتي من الافعال لما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله **قوله** فان ذلك
عملا الطريق للعقل اليه فيه اشعار بان للعقل اي تهتدي الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء
ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل معزول هناك رأسا وبنى الشارح في هذا الكتاب

اللؤم على وزن فعل مصدر لؤم الرجل اذا كان دنيء الاصل خسيس النفس

كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له قوله وطريق الوصول الى الاول
والاحتراز عن الثاني بما لا يستقل العقل به فيه رد على البراهمة على ما عرفت من سبقهم قوله فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بان
لقوم سفر قد عن لهم طريقان ان احدهما طريق ملحوب موصل الى ما هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر
طريق صلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وتسبب الفلاح من ابتغى الهدى لا الهلاك من سلك
طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عم رحمة للكفار هو مجرد امنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف
والاستيصال قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة قال اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا
التعريف الاشارة اليها الاول ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه من تعالى
ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم اسناده اليه تعالى مما سبق من ان
كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا عجاز دونه
وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول
آية الكذب واما الناجز بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس
ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كشق الجبل بعد دعوى خلق البحر السادس
ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه
وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قال رحمه الله من ان التحدي طلب المعارضة فيما جعله
شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضته كما يعقبه عنه قوله على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز بطريق جرى العادة بان الله تعالى
يخلق العلم لا ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة
الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلثة

علوية

عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذا معنى
الحاصلة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا
ونبوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد قوله ولا يقدح في ذلك اه
لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى
نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر نهي
مثل قوله اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين
وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد لحوا مثلا غير معهود ولهذا
قالوا في تعريف النبي عم هو من بالاه الله تعالى ارسلك الى الناس او الى القوم كذا واما النقل فقوله تعالى
ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه ما بدر فيكون بعد خروجه من الجنة
وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية
ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة
حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي
بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام
ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير محقق
به قطعا قوله واما نبوة محمد عم قد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة
المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني الاستدلال
بتحوزه اصناف الكمالات العلمية على ما نصله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عم
فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفيض عليه تعالى كذا بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث
انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عم فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام
الرازي هذا برهان ظن من باب البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا حصل وحدفيه الكل فيكون هو من سائر

اي من قبيل الاستدلال
من الاثر الى الاثر

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الاني قوله فلا يكون اليه وحي نصب احكام
فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية
ويزيد في الحلال اجيب بانه ليس في شيء من ذلك نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا
فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيتناول اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه
من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه يضع حكم الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام
او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لنماء
البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان يكون
هذا مراد من قال انه قبل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل
كافر لا بالوجوب بل بالسلم اذ لا يبقى حرب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله
يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عم في الحلال اذ لم يتزوج
قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل فبينما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا
لي لا يدان لاحد بقتالهم يعني يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي بنصب
الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في الحديث
عليه قوله ثم الاصح انه صلى بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عم لكنه غير متعزل عن النبوة وغاية علماء الامة
التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فبينما هم يعدون للقتال اذ سمعوا الصنوف
اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عم
يؤمهم في تلك الصلوة لكن اهل الحديث قالوا معناه تقدمهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء
لهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث آخر فينزل
عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه
الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون من امة محمد عم بل يكون مقررا لدينه

دعونا

دعونا على امته بمنزلة الخليفة له عم قوله على تقدير اشتمال جميع الشرائط اي شرائط الراوي
وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضي
ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء
على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عدا ما لحق انه من عداد ساير الذنوب
على التفصيل الذي ياتي قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف
صريح في ذلك غير الازارقة من الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل ذنب كفر قوله
وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع او العقل فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع
والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا
بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه
وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد قوله هذا كله اي من قوله وكذا عن تعمد الكبائر
الى هنا قوله والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور او لا كعهر الامهات
فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتنفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين قوله
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى
اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق او قلته وكثرة المخالف
وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابرهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه
ان العصمة غير لائقة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع
من احدهم اظهار الكفر قوله فصروف عن ظاهره ان امكن يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه
نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل على انه ترك

الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثل قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك
الذي انقض ظهرك يؤل بظاهره على انه عم اقترف وزرا اي ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته
فنقول لا نم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط لاصراره على تكذيبه والتركه
بالدعاء سلمنا لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عم الا يرى
ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاضه ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا
او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر
اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظايرها قوله ولا شك ان خيرية الامة
بحسب كمالهم في الدين يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه ملة اي
ذو ملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش قوله تعالى كنتم خير امة اي خير اهل دين
فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين بل لوجه آخر ومنهم من قال
دلت الآية الكريمة على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء لان افضل النبي لفضل امته
فتامل قوله لانه لا يدل على كونه افضل من آدم وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده
على النوع كما في ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بان في اولاده من هو افضل منه
لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه
تواضع منه عم وهذا احسن لكنه بعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عم
كما اذا قلت دخلت الدار وخرجت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود
نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة والتحقيق بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى
من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا امته
وانثبت عزما حتى لو اوذي ما اوذي فابتلي بما ابتلي لصبر وشكر فنفى النبي عم عن ذلك وبين انه ظن فاسد
فلعل يونس عم قد ابتلي بما ليس للانسان للصبر عليه يد وان ومعنى قوله تع ولا تكن كصاحب الحوت

هو

هو النهي عن الوقوع في مثله والتسبب بما يفضي اليه وافضلية نبينا عم لا تقتضي ان يطيق الصبر
عليه البتة قوله ولا يستحسرون اي لا يعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اي اعيى فهو كقوله تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون قوله مع بطء جبريل كان البطلان نظرا الى كونهم نبات
والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تع تفريط وتقصير في احوالهم فان الظواهر قد دلت
على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اختفوا عن عصمتهم عن غير الكفر
ايضا عن المعاصي بدليل صحة استثنائه منهم فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول
وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجازية فلا يصار
اليه الا بدليل وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتبت بقوله تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك
قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا حظ في تقرير الحكم الآية الدلالة على ثبوته وحمل كان
على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة
والحق انها ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتاثير السحر ولا العمل
به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه
وتوقاه ولم يكن منهما غير التعليم باذنه تعالى وهو واحد لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة
ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى صلة باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام
واراد بتعدده تكثره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب
على قراءتها وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير
يكون مبتدعا خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور
واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه قوله واجيب بان المراد اي
في الآية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل
انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجة عم ولا في سن الفطنة
بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه وقيل بعد مبعثه

بخمس سنين وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عايشة رضي الله عنها
بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال للمعراج معراجان ما رواه مالك ابن صعصعة وهو كان
في اليقظة من المطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابو ذر وكان في المنام من بيت
ام هاني وربما اضافه عم الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرئيل اتاه فاخذ بيده
وخرج به الى السماء [illegible] في الشهوات واللذات اي المباحة قوله من قبله اي من قبل الوقت بالتفسير المذكور
وبهذا يمتاز الكرامة عن الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين
كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال
رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم
لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى الحال ولا التحريما لانه تخييل وتمويه واراءة بما لا اصل له
كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح
صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء [illegible]
والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر فيه انها جاءت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير
سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم
حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عم والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى
للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالح غير مقرون بدعوى النبوة
وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس
ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر [illegible] واصف بن برخيا وزير سليمان وقيل
كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل جبرئيل او ملك ايده الله به
وقيل سليمان نفسه [illegible] بينا رجل يسوق بقرة كلمته بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها

قد تقع

قد تقع في الجملة فتكون حرفا كافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون
للوقف كما في انا فتعني غناءها ويقع بعد ما في الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة فبينا
نسوس الناس والامر امرنا • اذ نحن فيهم سوقة ينصف • وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا
كقوله • بينا تعانقه الكماة وروغه • يوما اتيح له جريء سلفع • ولتضمنها معنى الشرط لم يكن له
بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة في جوابها وعلمها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة
واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان
له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها
مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرها مقدما او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو
مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذ
واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجاة قوله وسماع سارية كلامه جعل
ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية
وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر قوله والحاصل ان الامر الخارق فهو بالنسبة الى النبي معجزة
سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته لدلالة على صدق دعويه وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة
والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة ما يجب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها التحدي قوله ومع
ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم كانه خص عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عم كما ذكره
رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض
وعيسى وادريس في السماء اما لان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مما قد ثبت
بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن
وجود ظاهر على الارض كساير الاحياء في وقت من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا
ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء
بعد النبي عم لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستقرار الرأي والخلاف في تعيين

افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد
كل شرط موجود بعد عدم حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الائمة
فمع خروجه عن المقصود يفهم من تفضيلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنهم وان الصحابة
افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة
واكابرهم وقد اشتهر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر
احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من
قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل
جميع الامم **قوله** من غير تلعثم اي تلكؤ وتوقف كما روي انه عم قال ما عرضت الايمان على احد الا كانت
له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه عم كان نائما في بيت
ام هاني بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي
النبيون فصليت بهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هاني بثوبه فقال عم ما لك قالت اخشى
ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عم بحديث
الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا
والكفار وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رض فقال ان كان قال ذلك لقد صدق
قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي التصديق **قوله** الذي فرق بين
الحق والباطل يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه لفرط مهابته وغاية تصلبه في الدين كان الناس
يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق
فصله الا على مفصل الحق **قوله** ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى تكتفي فيه بالظن
وتضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية او الدنياوية
اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تفضيلا للصحابة قالوا لولا التوقف احترازا عن الفضول
وتفضيل المفضول **قوله** كانوا متوقفين في تفضيل عثمان بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي

قوله فللتوقف جهة لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها
على انه فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها آحادا متعارضة
فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة **قوله** وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكما انهم لم يسبق التوقف
بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه
لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وتقدير
اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحد ارجح
من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها او لزيادة تكميلها **قوله** في سقيفة بني ساعدة من اسماء الاسد
ومن سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة
بني ساعدة وهي بمنزلة الدراهم **قوله** بعد توقف كان منه وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر والاجتهاد
لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلعم فلما افاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة
قوله وترك الخلافة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بها
منهم بحسب رأيهم وانما جعلهم كذلك لان رأيهم افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره
في التعيين ولذلك قال في حقهم ان اقتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن **قوله** وما وقع من المخالفات والمحاربات يعني انه قد روي ان جماعة
من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي والخروج معه الى الحروب ومحاربة فرق منهم ومن سائر المسلمين
كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم تضليل الصحابة
وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن نزاعا في خلافته بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحرب معاوية انكروا
عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالاه على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق
وقوله ولعل المراد ان الخلافة والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله

في اداء وظايف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى طلب الملاذ
الدنياوية والاغراض التعليمية كما هو شان الملوك بالنون سنة قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى
كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب
المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طايفة منهم اوجبته عند الفتنة
وطايفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع قوله
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة
يجتمعون على مقالها ويحافظون على امر اسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف
والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون
على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امامته فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية
قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام قال رحمه الله انما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت لا تدل هذا الامر ممن يقوم به
فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر قوله
فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره يريد ان ما ذكرنا يفيد عموم
الرياسة الدنياوية واما تشوقها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا قوله بناء على ان الامام
اعم بان يشترط في الخلافة شرايط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأي له بصارة
في امر الحرب وترتيب الجيوش والثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك قوله واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امر قريش بجميع شرايط الامام فيلزم
تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة
واختيار لا عن عجز واضطرار قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وتابع طايفة
من اهل الحل والعقد فرشحا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ في الاحكام وطاعة من العامة لا امامة
وشوكة بها يتوقف في مصالح العباد ويقدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا

بالواجب

بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف
ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كساير الرعية قوله محمد الباقر هي التبقر في العلم اي توسعه
فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى المكظوم بمعنى المسكوت قوله وسيظهر فيملأ الدنيا
لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا وانه من عترته ص من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطي اسمه اسمه ص واسم ابيه
اسم ابيه ص كما ورد من الاخبار الدالة عليه ذلك وانما الانكار عليهم في انه مخلوق الآن حي باق
مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكري
قوله مع عدم القطع بعصمته يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه
غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته
فكان واجب العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل من انه
لا معنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل احاطه يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة
وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم هنا غير
مفيد ومن الصغرى ممنوع قوله وغير المعصوم ظالم اما لنفسه او لغيره ايضا قوله فلا ينال عهده
الامامة كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب
اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون
مرتكبا بمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها
واصلحها وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب
في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن الشارح تسامح في شرح
توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا
عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره
ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان

المقاصد

الظلم

اذ الظلم في اصل اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه
وترك قيل من اثبت الايمان فظلم ثم استقل بالايمان
بفعل فعاد سواء كان لغيره او لنفسه فيعم ظالم النفس بنا
على ان الظلم القديم والحدوث
رحمه الله

ومن غفل عن ضبطك اعتقد ضرورة توقف العصمة بعدم ذلك الذنب
ثم ايضا بان المراد بالعصمة ونفاية ذلك الذنب

هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فساده قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى لا يخفى عليك المناسب
بتفسيرها بالملكة قوله لا يزيل المحنة هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اي يختبر هل يصبر ام يفجر
والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا قوله
واما في الشورى فالحل بمنزلة امام واحد بما توهم بان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم
امامين يتشاورون في الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة
وخلاف ما اشتهر من عرفه وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف
غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم قوله مسلما اذ ولاية الكافر ناقصة جدا اذ ولاية العبد
ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية قوله والسلف كانوا
يتقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق قوله فيقال اولى لان الرفع
وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة سلمنا وقد صرحوا بانها شرط
اذ الامام متصرف في باب النكاح واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه
الشرع فيضيع الحقوق قوله فجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن
كل ما يجب الاعتقاد بحقيته قوله والامامة جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع
عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب
الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها تحزبات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة
المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ في الدين
بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكون ويلحنونه ويسندون بل تواردوا في تعريف الكلام حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث
العلم حقيقة على رأي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى قوله لا يبلغ مد احدهم
ولا نصيف المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجيء بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى
العشر اي لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا

منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والفقر قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدي
اي مؤخرا مونهم بالمنكرات والفواحش فبحبي احبهم اي بسبب حبي او متلبسا بحبي وكذا معنى قوله
فبغضي قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا
واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عم لعن الله الواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة والشرفيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب
اللعن عليه وبيان لقبحه وابعاده بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله قوله نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من مال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والكمال
بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب
منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح
من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث
من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية غاية انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده ولسنا نمنع
بعض المسائل من هذا الجنس فلا تغفل قوله عصمة حفظ اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه
للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفر بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف
هذه كما في المذنب المغفور قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأبد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك
ما يرفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر
فان كان ذلك بعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان بما يدرك عقلا يسمى مشكلا او نقلا يسمى
مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص
هنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشايع

وهذا الاباء في خفاء المراد بوجه ما **قوله** النصوص القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم
والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيد اكثر من الظنية على الاصح **قوله**
كحشر الاجساد فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التاويل متى صار ذلك
من ضروريات الدين فانكاره كمكابرة محققة وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور
الراجعة الى الحشر النفساني بعث حرف وانكه صراح **قوله** لما يشق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة
لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الامم السابقة **قوله** عن محمد انه
لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في انه من استحل حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمته وطئ
الحائضة لمجاورة الاذى **قوله** وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر لانه مجتهد فيه **قوله** وكذا لو امر
رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفر لانه رضي بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر
غيره كفر **قوله** والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لا كلام
فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بالكفار من قال باشاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح
عن ذلك كلام المواقف حيث عقد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدليل ثم اورد مقالة
مخالفيها وفصل المواضع التي كفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة على تلك القاعدة
قوله فمنهم من يزعم ان له ريا من الجن وتابعة يقال لفلان ري من الجن على فعيل اي مس وللفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ما روي انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا بشيء
فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشيء يكون حقا فقال عم تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني
فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة **قوله** من ان الشيئية تراوف
الوجود او يلازمه **قوله** مبني على تفسير لفظ الشيء انه للوجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب
اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عليه على ما وقع في كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه
وبعضهم جعله اسما للجسم وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث **قوله** يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما فاذا كان مجرد المرور نافعا للتفرع والاستعمال اولى بان يكون نافعا

على انه لا قائل **قوله** وهذا اجابة فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء
من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يابا ترتبه على دعائه كما قال تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون
قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **قوله** قال حذيفة هي في الاصل تصغير حذفة
واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد
في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم
سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله **قوله** فذكره الدخان عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدخان
فتلا قوله فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب
يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخره
واذنه وعن دبره وعن علي رضي الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون راس احدهم كالراس الحنيذ
ويكون الارض كلها كبيت اوفق فيه ليس فيه حصان **قوله** والدجال قد ورد في الروايات انه
رجل جسيم قصير افحج احمر اعور شاب جعد قطط كان عينه عنبة طافئة مكتوب
بين عينيه ك ف ر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال له خراسان
يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة
يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كساير الايام ثم ينزل
عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله **قوله** والدابة قيل هو رجل والاكثرون على انها
دابة لها اربع قوائم روي ان لها راس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد
وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها
سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ المراكب وفي الحديث انها
تخرج من صفا اول ما يبدو رأسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب **قوله**
وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال رسول الله حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه
قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك

ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش **قوله** ونزول عيسى بن مريم
وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة
ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه
الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه **قوله** ويأجوج ومأجوج هما من ولد يافث وعن رسول الله
في صفتهم لا يموت احدهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان
طوال مفرطوا الطوال وقصار مفرطوا القصر وروي انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون
دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة
وبيت المقدس ثم يبعث الله تعالى في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق
في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها **قوله** وآخر ذلك نار تخرج من غير النار
التي ذكرها وهم حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عم
ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت
قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا **قوله** فذهب الى كل احتمال جماعة قال رحمه الله في التلويح
فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه ذهب
جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما
احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران
ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه
دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل
يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ما قصد في هذا الكتاب **قوله** لما كان
لتخصيص سليمان والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه
يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بما قاله الكلام ومبنى هذا

الاستدلال

الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد اقيم الدلالة على ذلك
في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاد بل بالوحي
لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى
ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير هذا ازفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى
وكلا آتيناه حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاد في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام
في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من يرى استواء الحكمين **قوله** ان القياس مظهر لا مثبت
رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير القياس من الادلة
الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه **قوله** فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما لا شخصيا
فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكر ومبنى هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام
الثابتة بالنصوص بالمآخذ المختلف فيها واحد وشيء منها غير مسلم عند الخصم **قوله** بل بالضرورة اي
الدينية ولا فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب
مجرد فضل من الله تعالى لا يكاد يوجبه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا **قوله**
على وجه التعظيم والتكريم قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده
لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل لابتلاء الملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن
السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك
دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة
فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه ايجاد تكريمه اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة
سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم **قوله** الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اذا فانه تعالى
لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه

مذاهب المعتزلة وهو يدل على مذهبنا

يعني ان الجواب المذكور انما يتم من جانب من قال باختلاف الحكمين لا من قال بتخطئة الاخطئة ولا يتم من جانب من قال باستواء الحكمين

الملائكة عامة البشر

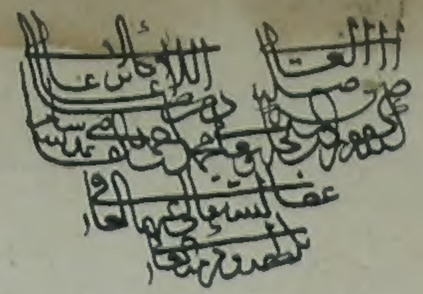
رد افضلية رسل الملائكة عامة البشر

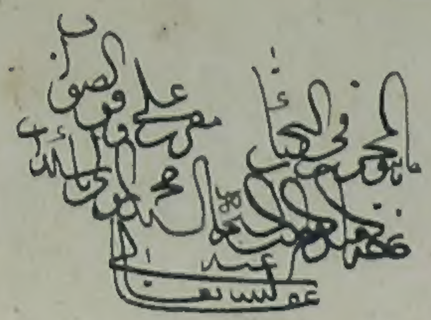
الحكمة في استخلافه ولم يردّوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال
اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فاراد سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة
تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء
ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم بعثوا وتنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره
الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء
افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل **قوله** وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه
نبينا عم وبآل عمران موسى وهرون بنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن
ماثان والعالمين عام لاجناس ما سوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابرهيم
وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام
اذ خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسئلة
ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا
في انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين الا للعجز عن القطع
واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل
خص من العالمين رسل الملائكة وهو ظاهر **قوله** ولا شك ان العبادة وكسب الكمال
مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة
اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجى
قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم
من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح

دفع ما توهم من ان العام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع فكيف يصح الاستدلال به

بالدوام

بالدوام والكثرة غير مفيدة لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة
يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة
وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكره في بيانه لا يفيد بالنسبة الى
الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل **قوله** والجواب ان مبنى ما ذكره على الاصول
الفلسفية دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن
ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المآخذ لكنها
لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيد ما ايضا نقول
جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على كثرة فضائلهم وكمالهم
لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته • وفقنا الله •
• الفوز بهذا المرام • كما وفقنا لاختتام الكلام • ثم الحمد حق الحمد
• لمن له حق • الحمد والشكر جل الشكر لمن له كل الشكر
• والصلوة اطرا لمن افلح من اطرا • محمد
• خير البرية • وعلى متبعيه على الملة الحنيفة
• السمحة البيضاء النقية •
• تمت بعون الله تعالى •





Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım H. Hüsnü
Yazma
Eski 1140